

Weghat Nazar - Volume 10 - Issue 116 - September 2008

مجلة شهرية. العدد المائة وستة عشر. السنة العاشرة. سبتمبر ٢٠٠٨. الثمن عشرة جنيهات

« الأبواب »

ادخلوها بسلام آمنين !

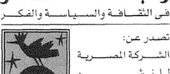
حلمي التوني
٢٠٠٨



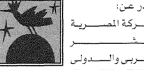
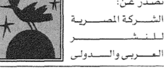
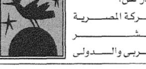
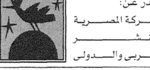
٣٠ قرش
للدقيقة
animation ADVERTISING

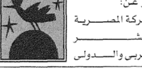
السنة العاشرة
العدد ١١٦
سبتمبر ٢٠٠٨

عضو مجلس الإدارة المنتدب للإنتاج
أحمد الزيادي



الكتب
وجهات نظر
في الثقافة والسياسة والفكر

تصدر عن:
الشركة المصرية
للنشر
العربي والدولي

رئيس مجلس الإدارة
إبراهيم المعلم

رئيس مجلس التحرير
سلامة أحمد سلامة

رئيس التحرير
أيمن الصياد

رئيس التحرير الفني
حلمي التوني

محتويات العدد:

كتّاب العدد:

- أحمد عبدالجواد.. أستاذ العمارة بجامعة القاهرة.
- أحمد عبدالرحيم.. كاتب وباحث مصري.
- بديع العابد.. معماري ونائب رئيس الجمعية الأردنية لتاريخ العلوم.
- پيتر هسلر.. كاتب بمجلة نيويوركر الأمريكية.
- جهاد فاضل.. كاتب وناقد لبناني.
- خالد منصور.. كاتب مصري.
- ماكس رودنبك.. كاتب متخصص في شئون الشرق الأوسط بمجلة الإيكونوميست.
- محمد السعيد مشتهري.. مدير مركز بحوث ودراسات القرآن الكريم.
- محمد المهدي.. مستشار دار الآثار الإسلامية بالكويت.
- ناجح إبراهيم.. عضو مجلس شورى «الجماعة الإسلامية».
- هبة رءوف.. مدرس بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

رسوم العدد للفنان
محمد حجي - سعد الدين شحاتة





المراسلات:

الشركة المصرية للنشر العربي والدولي
٣ ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٣٩٣٠٤٩٠/ ٢٣٩٣٠٤٩٢/ ٢٣٩٣٠٤٩٦ - فاكس ٢٣٩٣٠٤٩٨ (٢٠٢)
البريد الإلكتروني (التحرير): e-mail: info@alkotob.com

الاشتراكات:

السنة الواحدة (اثنا عشر عدداً) شاملة أجرة البريد: داخل مصر: ١٠٠ جنيه مصري - اتحاد بريد عربي: ٦٠ دولارًا أمريكيًا - أوروبا وأفريقيا: ٧٠ دولارًا أمريكيًا - أمريكا وكندا: ٨٠ دولارًا أمريكيًا - باقي دول العالم: ١٠٠ دولار أمريكي.
إدارة الإشتراكات: ٨ شارع سيبويه المصري - ص. ب: ٣٣ البانوراما - مدينة نصر
هاتف: ٢٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس ٢٤٠٤٨٥٤٦ - subscription@weghatnazar.com

ثمن النسخة:

في مصر ١٠ جنيهات مصرية - السعودية ١٥ ريالاً - الكويت ١,٥ دينار - الإمارات ١٥ درهما - مملكة البحرين ١,٥ دينار - قطر ١٥ ريالا - سلطنة عُمان ١,٥ ريال - لبنان ٥٠٠٠ ليرة - سوريا ١٥٠ ليرة - الأردن ديناران ونصف - ليبيا ديناران - الجزائر ٣٠٠ دينار - المغرب ٣٠ درهمًا - تونس ٤ دنانير - اليمن ٣٠٠ ريال - فلسطين ٣ دولارات.
Austria, France, Germany and Italy: EURO 6 - United Kingdom £ 3 - USA $ 5.

طبع بمطابع الشروق بالقاهرة

إذا كان فى مشهد الصحافة العالمية شىء كالقمة المرتفعة فمن المؤكد أن روبين رايت تقف فوق تلك القمة. فقد واجهت كبيرة المراسلين الدبلوماسيين فى صحيفة «واشنطن بوست» بشجاعة خمسة وثلاثين عاماً من الحروب والأزمات والمجاعات، ناهيك عن النقد البيروقراطى اللاذع فى واشنطن، كى تضىء فراغات العالم المظلمة. وقد حققت العديد من الخبطات الصحفية، وحازت عدداً كبيراً من الجوائز، وألفت ستة كتب، ولديها مفكرة أسماء وعناوين وأرقام تليفونات خاصة بالمشاهير لابد أنه يحسدها عليها أى سياسى فى المؤسسة السياسية بواشنطن العاصمة لضخامتها

....مابعد



مـــاكـــس رودنـــبــــك

"ربيـــع العـــرب"!

عندما تهبط صحفية على هذه الدرجة الرفيعة فى عاصمة مترية ما، فمن المؤكد أن طريقها سوف ييسره أقدر التراجمة المحليين، والرغبة الشديدة فى الاتصال بالقوة العظمى التى لدى الأشخاص الذين هم على دراية بالإعلام. وعندما تجعل هدفها موضوعاً بثقل مستقبل الشرق الأوسط، ذلك الركن المزعج على نحو ممل من المعمورة، فلابد أن يتوارى المحللون الذين يعملون من مكاتبهم ويصغى إليها واضعو السياسات.

أحدث كتب روبين رايت هو Dreams and Shadows: The Future of the Middle East الذى يقوم على سلسلة استمرت عاماً من مقالات كتبتها لصحيفة «واشنطن بوست» تبحث فيها التوقعات المستقبلية للإصلاح السياسى فى المنطقة، وتقدم الكثير مما يتوقعه المرء من مراقب متمرس. وبينما تتجول فى المغرب ومصر ولبنان وإيران والعراق وفلسطين تروى انطباعاتها بحكمة ووضوح، وبعين نقدية حادة. واقترابها المفضل من كبار المسئولين، وكذلك ممن يعارضونهم، أمر يُستفاد منه استفادة جيدة. وتدع رايت من تحاورهم يتحدثون بلغتهم، ولكنها تركب مناظر المشهد على نحو يعين على فهم الأمر.

نكتشف على سبيل المثال أن حسن نصر الله الزعيم الكاريزمى، رغم انعزاله . لحزب الله، ذلك الحزب الميليشيا الشيعى اللبنانى، يثبت أنه مضيف يتسم بعمق التفكير وطلاقة اللسان. فهو يفاجئها بنوبات من المنطق، كاستنكاره المفرط لهجمات الحادى عشر من سبتمبر على نيويورك، غير أنه يلمح إلى أنه ربما كان البنتاجون هدفاً مشروعاً. وما ذلك إلا النوع المنفر. وإن كان مثيراً للانتباه، من الرؤية الذى نادراً ما يتعرض له الأمريكيون.

يمكن أن تكون رايت دليلاً جذاباً. فمن المسلى أن تذكرك بأن الزعيم الفلسطينى الراحل ياسر عرفات كان يقود سيارة ثندربيرد وردية كابورليه عندما كان يعمل مهندساً ناجحاً فى الكويت، قبل تغيير حياته العملية إلى سياسة حرب العصابات المحفوفة بالمخاطر. وهى تحكى لنا عن تبادل للهدايا يفتقر بشدة إلى التمييز والحساسية أثناء زيارة عرفات لحاكم ليبيا معمر القذافى. فقد تلقى الرجل القوى البدوى غريب الأطوار من الفلسطينى سرج جمل قديماً، وأعطى هو فى المقابل طاقم حقائب سفر ماركة سمسونايت لعرفات، اللاجئ الرحال.

وهؤلاء الذين يفكرون فى إيران على أنها مكان كئيب سوف يبتهجون لسماع أن الناس هناك ينكتون على رئيسهم المتعصب ولكنه غير مهندم على نحو محبب، حيث يفرق شعره مرتباً إناث القمل على اليسار وذكور القمل على اليمين. وكان يُشار إلى سلفه، المهندم الجذاب، ولكنه غير فعال، محمد خاتمى، على أنه «الملا أرمانى» (فى إشارة إلى مصمم الأزياء الشهير جورجيو أرمانى). ويُقال لنا إن المغاربة، يستمتعون بتسمية ملكهم الشاب محمد السادس Sa Majetski (بدلاً من Sa Majesté أى صاحب الجلالة) فى إشارة إلى غرامه الشديد بالدراجات المائية.

يمكن أن تكون حكايات رايت مؤلمة بقدر ما هى مضحكة. إذ يروى رياض الترك الذى أمضى عقوداً فى السجون السياسية السورية كيف أنه حافظ على عقله فى السجن الانفرادى بانتقاء البذور من حسائه واستخدامها فى رسم صور مفصلة على أرضية زنزانته الصغيرة. وتلاحظ رايت أن على المرشد الأعلى الإيرانى آية الله خامنه أن يدع حرسه يقطع له طعامه. فقد أصيبت ذراعه اليمنى فى انفجار قنبلة على شكل شريط تسجيل، مما جعله شهيداً حياً حسب وصف مساعديه.

ومع ذلك فهذا الكتاب ليس صياغة معادة كثيرة الاستطراد لملاحظات كتبتها صحفية جريئة. فرايت تنسج بمهارة خلفية تاريخية مفيدة، فتضيف بذلك تلك الرؤية المفتقدة بشدة فى التغطية الصحفية اليومية. وكما تشير هى، فإن حقيقة زيادة عدد سكان المنطقة سبعة أضعاف خلال ثلاثة أجيال، على سبيل المثال، أمر مهم جداً لفهم الضغوط الأساسية التى تواجهها مجتمعاتها. وبتركيز أكبر، نجد أن رواية رايت الموجزة لوضع دستور إيران الغريب قبل ثلاثة عقود، حيث جمع بطريقة مريحة بين المؤسسات الثيوقراطية والديمقراطية، توضح علة الجمهورية الإسلامية الحالية على نحو أكثر كفاءة من أية رواية مفصلة لسياستها. ويتسم ملخصها عن تكوين حزب الله وكيفية نشوء الانشقاق بين حزبى فتح العلمانى وحماس الإسلاموى بإيجازه وغناه بالمعلومات.

تهرب رايت كذلك من شكل مقال الرحلات بجعلها الكتاب يدور حول لازمة مركزية، مردداً الثنائية المعلنة فى عنوانها الخاصة بالصراع الأساسى بين أحلام الحرية والتنوير الخاصة بالشباب، والظلال التى تلقيها السلطة والتراث. وافتراض رايت هو أن أنظمة المنطقة الأوتوقراطية الراسخة منذ زمن طويل تواجه موجة عاتية من الضغط من أجل التغيير هى غير مهيأة إلى حد كبير لصدها. وهى تقول:

لم يعد التطرف الإسلامى القوة الأكثر أهمية أو لفتاً للانتباه أو ديناميكية فى الشرق الأوسط.... ففى أوائل القرن الحادى والعشرين، تتحدى ثقافة التغيير الناشئة الوضع القائم، بل وتتحدى كذلك المتطرفين، على نحو خيالى. فالأصوات العامة الجديدة، والمطبوعات الجريئة، والاحتجاجات التى تزداد صخباً عبر أربعة وعشرين بلداً تشكل اتجاهاً نشطاً. وإن كان غير مترابط، يشمل القضاة الذين يتحدون السلطة فى القاهرة، ورجال الدين المتمردين فى طهران، ومالكى القنوات التليفزيونية الفضائية فى دبى، وعضوات الحركة النسائية المبدعات فى الرباط، وأولى المرشحات فى الكويت، والفنيين الشباب فى جدة، والصحفيين الجسورين فى بيروت والدار البيضاء، والكتّاب ورجال الأعمال الشجعان فى دمشق.

وهم جميعاً يرون أن التمكين السلمى بات الوسيلة المفضلة لاتخاذ القرارات السياسية وإحداث التغيير.

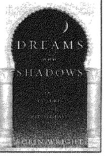
يبدو أن رايت توحى بأنها مسألة وقت قبل أن تُجبر القوى الأوتوقراطية والمتطرفة على التكيف، وإلا فسيُقضى عليها. وهى تنقل عن المعارض المصرى سعد الدين إبراهيم قوله مؤيدة إياه فيما يقول: «المستبدون فى العالم العربى فى النزع الأخير. التاريخ يمضى، وهذا هو زماننا».

فى العام الذى أجرت فيه رايت معظم أبحاثها من أجل هذا الكتاب، وهو عام ٢٠٠٦، كان من السهل تصور أن قوة الدفع تتجمع من أجل هذا التحول الضخم. فقد بدا حينذاك أن المد الديمقراطى نفسه الذى اكتسح الأنظمة الدكتاتورية فى أمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية وجزءاً كبيراً من آسيا وأفريقيا قد وصل الشرق الأوسط أخيراً. فقد أحرزت أشكال جديدة من الاتصال مثل قنوات التليفزيون الفضائية والإنترنت تقدماً على سيطرة الدولة على المعلومات. وظهرت قوى سياسية جديدة، مثل جماعات حقوق المواطنين والأحزاب التى تعتنق نزعة إسلاموية أكثر اعتدالاً وشمولاً، فيما يعد

Dreams and Shadows: The Future of the Middle East
(أحلام وظلال: مستقبل الشرق الأوسط)
Robbin Wright
Penguin group, 2008

بترتيب مع مجلة:
The New York Review of Books

ترجمة: أحمد محمود



إلى حد ما ردًا على تجاوزات القاعدة العنيفة. وقد تزايد كذلك الضغط الخارجي من أجل التحول الديمقراطي بالإشارة التي بعثت بها إدارة بوش إلى حلفائها الأوتوقراطيين بأن الوقت قد حان للتغيير، لأن القمع يولّد الإرهاب.

وفى عام ٢٠٠٥ بدا أن الانتفاضة الشعبية فى لبنان قضت على ثلاثين عامًا من السيطرة السورية. وضغط الناشطون فى المغرب من أجل حقوق أكبر للنساء، وحصلوا عليها. وكشفت لجنة تقصى الحقائق، التى ساندتها الحكومة، ما وقع فى الماضى من إساءة لمعارضى الحكم الملكى. وتحدت حركة احتجاج ناشئة فى مصر، أكثر الدول العربية سكانًا، ربع قرن من حكم الرئيس حسنى مبارك بشعار بسيط هو «كفاية».

وتغلب كل من الفلسطينيين والعراق على الاضطراب السياسى الحاد الذى يحول دون إجراء انتخابات تشريعية حرة ومثيرة، حيث احتشد الناخبون فى قوة حماسية. وكان استيلاء الحزب الإسلاموى الفلسطينى حماس المفاجئ على الأغلبية البرلمانية أشبه بنذير تغيير شمل المنطقة كلها، لأنه مهما كانت غرائب معضلة الفلسطينيين فقد عكس استقطابهم السياسى إلى حد كبير جداً حالة المجتمعات العربية الأخرى. وبالرغم من أساليب الحزب العنيفة فى معارضة إسرائيل، فازت حماس فى السباق على الحزب الحاكم الراسخ والفاسد، فتح، بناءً على برنامج يقوم على الأمانة والنزاهة والعدالة الاجتماعية. وأثار الناخبون العراقيون الاستياء بمساندتهم الجماعات الطائفية الضيقة، إلا أن ذلك الاختيار عكس تمكين الذين طال حرمانهم من حقوقهم، وإن كان مزعجًا للعراق كدولة.

فى عام ٢٠٠٦ بدا أن الاتجاه الإصلاحى فى سوريا وإيران قلت حدته. فسرعان ما أحال الرئيس السورى الشاب بشار الأسد الربيع القصير الذى أعقب توليه السلطة فى عام ٢٠٠٠ إلى شتاء طالما ألفه معارضوه. وكانت المؤسسات الإيرانية غير المنتخَبة . المرشد الأعلى، ومجلس الأوصياء الذى يضم كبار رجال الدين، والميليشيات المختلفة . قد أعاقت فى البداية تقدم الإصلاحيين الذين فازوا بالسيطرة على برلمان البلاد والرئاسة فى عام ١٩٩٧، ثم أطاحت بهم بعد ذلك. ومع ذلك فقد حقق الإصلاحيون فى كل من سوريا وإيران بعض المكاسب، وأخافوا الأوتوقراطيين فى البلدين. ولم تَخْبُ آمالهم وشجاعتهم بعد.

بالإضافة إلى ذلك فإنه بالنسبة للزيارة الصحفية للمنطقة. كان هؤلاء الناشطون الشجعان الذين يتحدثون الإنجليزية فى كثير من الأحيان صحبةً لطيفة. وليس مستغربًا أن تجد رايت نفسها تهلل لامرأة مصرية فى منتصف العمر من الطبقة المتوسطة العليا تحولت إلى مهيجة مثل غادة شهبندر التى أنشأت موقعًا على شبكة الإنترنت يدعو إلى حكومة نظيفة، أو أسما ماريا أندراوس سيدة الأعمال فى بيروت الشرقية التى قادت بنجاح المطالبة بإجبار حكومة لبنان الموالية لسوريا على الاستقالة، وتصفها رايت بأنها «الأم الكبرى» لحركة الاحتجاج فى البلاد، أو فاطمة منيسى عضو الحركة النسائية المغربية المتألقة.

اجتذب رايت ذلك الرونق الشاب الخاص بما تسميهم «بيجاماهدين»، أى محاربى الإنترنت الجالسين على مكاتبهم الذين تقول إنه من المرجح أن يكون فضحهم دون خوف لجرائم النظام قوة للتغيير على القدر نفسه من شدة عنف المجاهدين فى الجماعات الإسلامية المتشددة. وقد وجدت أن القيادات أبناء العمومة للإخوان المسلمين فى مصر وحزب العدل والتنمية فى المغرب أشخاص ذوو عقول متفتحة وديمقراطيون ملتزمون. فسعد الدين العثمانى رئيس حزب العدالة والتنمية يصف حزبه بأنه نسخة إسلامية من الديمقراطيين المسيحيين فى أوروبا، إلى حد التلميح إلى أنه ينبغى من الناحية المثالية الفصل بين الدين والدولة.

فى يوم من الأيام يمكن بالفعل أن ترجح كفة ناشطى حقوق المواطنين، الذين يتسمون بالحيوية، أو الإسلامويين التقدميين على كفة الدول القمعية فى الشرق الأوسط، مثلما حدث بالنسبة لنظرائهم فى أماكن أخرى. ولكن الشَّرَك الذى تقع فيه مثل هذه الكتب، التى تعتمد فى الغالب على الأحداث الجارية، هو أن للاتجاهات مسارًا متغيرًا، أو معكوسًا فى واقع الأمر. وحتى فى نهاية الملامة رايت نجد أن الضوء يتلاشى. فإذا كان عاما ٢٠٠٥ و٢٠٠٦ عامى الأمل، فقد كانت الفترة التالية حتى الآن فترة من الظلام بالنسبة لإصلاحات المنطقة المفترضة.

يشير المعلق السورى سامى مويد، باعتباره أحد مصادر رايت، إلى أن جزءًا من المشكلة يكمن فى دلالات الألفاظ. فكلمة إصلاح فى اللغة العربية يمكن أن تعنى كذلك التغيير، «كما فى التحسين أو التجديد»، وتعنى كذلك تصليح الشىء المكسور. وهو يقول إن «المشكلة هنا هى أن الناس يريدون الإصلاح بينما تفكر الحكومة فى التصليح». وهذا الفهم الأخير هو السائد بصورة عامة. فمعظم حكومات المنطقة تسعى لتصليح أنظمة السيطرة والقمع، على حساب أى توسيع مهم للحقوق السياسية الممنوحة. وفشلت حكومات أخرى، كحكومات لبنان والعراق وفلسطين، فى توطيد حكمها، ليس لعدم رغبتها فى تحقيق ذلك، بل لأنها أضعف من أن تحققه.

تفادى النظامان اللذان يحكمان المغرب ومصر، وبدوا منذ بضع سنوات كرائدين محتملين للتحول العربى نحو الديمقراطية، التحديات بسهولة ويسر. فهما لم يبقيا على الكثير من ترسانتهما القديمة من القمع فحسب، بل اخترعا طرقًا ماكرة للتخلص من المعارضين. إذ أُجبر سعد الدين إبراهيم على العيش فى المنفى، ليس بوسيلة التهديد القديمة التى يمكن أن يكون قد واجهها بشجاعة، وإنما بمجموعة من القضايا الكيدية التافهة التى رفعها ضده مؤيدو الحكومة وهدفت إلى تحويل حياته إلى محنة مزعجة. وبالمثل وجد محررو الأخبار المنتقدون بحماس فى المغرب أنه رُفعت ضدهم قضايا قذف وتشهير أحكامها غرامات ضخمة. وأجرى البلدان فى السنوات القليلة الماضية انتخابات تشريعية وُصفت بأنها الأكثر حرية ونزاهة حتى الآن: غير أن الاقتراع فى كلتيهما كان محاطًا إما بتدخل الشرطة، فى حالة مصر، أو بمزيج أكثر رقة، ولكنه على نفس القدر من الفاعلية تقريبًا، من إعادة تقسيم الدوائر الانتخابية لمصلحة أحزاب بعينها أو رشوة فى المغرب.

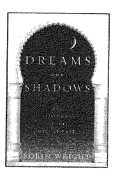
بدلاً من الرد على التطرف الإسلاموى بـ«تجفيف مستنقعات» القمع السياسى الذى يغذيه، استخدمت حكومات المنطقة العنف مبررًا لمزيد من العنف. فبعد التفجيرات التى قامت بها القاعدة فى الدار البيضاء فى عام ٢٠٠٣، ردت الشرطة المغربية بعمليات الاعتقال والتعذيب الضخمة، فى عودة إلى الممارسات القديمة. وأثارت الهجمات الإرهابية على فنادق المنتجعات المصرية فى عامى ٢٠٠٤ و٢٠٠٥ أعمالاً قمعية بوليسية مشابهة. وكان البعبع الإسلاموى مفيداً كذلك فى إسكات المنتقدين الغربيين. فعندما تنشأ شكاوى من أسلوب تعامل الرئيس مبارك مع الإخوان المسلمين، الذين سُجن المئات منهم فى الشهور الأخيرة، فإنه يشير فحسب إلى حماس، التى هى أحد فروع الإخوان المسلمين الأيديولوجية، ويسأل إذا كان المؤيدون لنظامه «المعتدل» يريدون أن تسير مصر على طريق غزة.

فى الوقت الراهن تعرِض مدونات الإنترنت ومواقع الشات، بالإضافة إلى قنوات التليفزيون الفضائية، أبناء الشرق الأوسط لآراء أكثر انتقاداً من ذى قبل. ولكن صوت المعارضين فى الغالب



الزعيم الفلسطينى الراحل ياسر عرفات كان يقود سيارة ثندربيرد وردية كابورليه عندما كان يعمل مهندسًا ناجحًا فى الكويت، قبل تغيير حياته العملية إلى سياسة حرب العصابات المحفوفة بالمخاطر





مجرد ضوضاء خلفية. فاليوم تبدو مواقع الشبكة الطموحة التى خلقها ناشطون مثل شهبندر فى مصر وأندراوس فى لبنان مشتتة ولا تحظى بالرعاية الواجبة. ففى بلدان غير الشرق الأوسط أحدث مثل هذا النشاط تغييراً منظماً بالفعل. والواقع أن حكومتى إيران وسوريا الأكثر قمعاً تسحقان معارضيهما بحماس متجدد؛ فكثير من الأشخاص الذين أجرت رايت مقابلات معهم فى طهران أو دمشق هم منذ ذلك الحين إما فى السجن أو المنفى أو أُسكتوا بأية طريقة أخرى. بمن فى ذلك رياض سيف رجل الأعمال السورى الذى تحول إلى معارض وهو حالياً فى السجن، وعبد الكريم سوروش الفيلسوف الإيرانى الذى لم يعد يستطيع التدريس فى إيران ويمضى جزءاً كبيراً من وقته فى الولايات المتحدة. واستغل محمود أحمدى نجاد منصبه كرئيس لإيران، مع السيطرة على المجلس التشريعى والمحاكم والميليشيات وتأييد المرشد الأعلى، كى يحاول إعادة شعبه المتردد إلى العقلية الدفاعية الخاصة بسنوات الثورة الإسلامية الأولى.

انطفأت حركة كفاية الملهمة فى مصر بالسرعة نفسها التى توهجت بها. والواقع أن مظاهراتها الصالحة للعرض على شاشات التليفزيون لم تجتذب أكثر من الناشطين الأساسيين الذين بدأت بهم. فقد سحب القصور الذاتى ونزعة الانتقام لدى جهاز الدولة الشاسع فى مصر أكسجين الأمل. ولا يمكن أن يمنع المرء نفسه من التساؤل عما إذا كانت رايت ستصبح متحمسة لتلك الحركات إذا شهدت أثرها بالفعل فى الشارع أم لا. فقد كان الحال فى كثير من الأحيان فى مظاهرات كفاية، حيث كانت العادة أن يكون عدد أفراد الشرطة أكبر بكثير من عدد المتظاهرين، أن يعلق المارة باستياء على تعطيل المرور فى شوارع القاهرة المزدحمة أصلاً.

بل بدا أن بعض المصريين يظنون أن المتظاهرين عملاء مأجورون للحكومة يمثلون التظاهر كجزء من خطة معقدة ما للإيقاع بالمشاغبين المحتملين ثم القبض عليهم. ويفسر هذا الخوف المختلط بعدم الثقة، كما تقول رايت، لماذا لم يحضر سوى خمسين شخصاً فقط عندما نظمت زوجة أيمن نور، السياسى المصرى الذى جاء فى الترتيب الثانى بعد مبارك فى انتخابات الرئاسة فى عام ٢٠٠٥، حشداً للاحتجاج على سجنه بناءً على اتهام ملفق.

أثر التراجع نفسه حتى على بلدان بدا أنها تخطو أشجع الخطوات نحو التغيير. ففى لبنان، وبالرغم من المجتمع المدنى النشط والصحافة الحرة نسبياً، حدت الحرب والتدخل الأجنبى والسياسة السورية العنيدة من توقعات الإصلاح. وقيد الشلل السياسى البلد لما يزيد على العام، مما أدى إلى استقطاب أهله إما إلى الموالاة المؤيدة للحكومة، التى تدعمها المساعدات الخارجية، والمعارضة، التى تدعمها سوريا وإيران.

وبالمثل، يشعر العراقيون والفلسطينيون أنهم خُدعوا بأمل الديمقراطية، الذى يبدو أنه لم يحقق شيئاً إلا الانقسام وعدم الأمان والضعف. وفى البلدين لم يمنح صوت الشعب قوةً للعلمانيين الليبراليين الذين يتعهدون بأفكار التقدم الغربية، بل للمحافظين الدينيين الذين يرون أنفسهم سداً من المعارضة فى وجه الأساليب الغربية الخطيرة. ونتيجة لذلك، فإنه فى البلدين تحث الآن القوى الخارجية نفسها التى دعت إلى قدر أكبر من الديمقراطية، وحكومة بوش أكثرها جراءة. القيادات المحاصرة التى ترعاها على اتخاذ إجراءات صارمة ضد خصومها الأكثر شعبية. ويمتد هذا الاتجاه النكوصى إلى دول لم تغطها جولات رايت. فقد تحدثت المملكة العربية السعودية كثيراً عن إصلاح النظام الملكى المطلق، ولكنها أنجزت القليل جداً. ومازالت دكتاتورية تونس على سوئها فى صمت، بينما تواجه دكتاتورية الجزائر الأكثر تحرراً التى كانت قد خرجت للتو من عقد من الصراع المدنى، خطر العنف الإسلاموى المتجدد بتقييد الحريات. وحتى تركيا، التى بدا استيلاء حكومتها الإسلاموية المعتدلة على السلطة من خلال صندوق الاقتراع نموذجاً لتطورات مشابهة فى بلدان أخرى ذات أغلبية مسلمة، تبدى علامات التراجع. وتشهر الآن المحكمة العليا العلمانية فى البلاد التى يدعمها الجيش سيف داموكليس فى وجه حزب العدالة والتنمية. فقد صوتت لمصلحة نظر القضية التى يمكن أن تنتهى بفرض حظر على إسلامويى العدالة والتنمية الليبراليين، وهو العمل الذى قد يثير الشك فى أسس الديمقراطية التركية.



يُحسب لرايت أنها لم تخجل من الاعتراف بأن فرضيتها الخاصة بالإصلاح الحتمى صارت غير قابلة للاستمرار إلى حد كبير. وهى تقول بصراحة إن الربيع العربى لم يَدُم. وربما كان من المناسب بحث سبب ذلك على نحو أكبر. ولكن من المؤكد أن رايت محقة فى إلقاء بعض من اللوم على السياسة الأمريكية الخرقاء ذات الأثر العكسى فى العراق. وكما أخبرها العديد ممن حاورتهم فى المنطقة، فإن المحنة لم تعزز التطرف وتزيد من عزلة الليبراليين المؤيدين للغرب فحسب، بل إنها أفزعت الناس من المخاطر المرعبة للإطاحة بالطغاة. وترى رايت أن مغامرة العراق يمكن أن تكون أكبر فشل للسياسة الأمريكية حتى الآن. ويمكن أن تثبت أنها تحدد نهاية النفوذ الإمبريالى الأمريكى فى المنطقة، على النحو الذى قضى به غزو مصر المفجع فى عام ١٩٥٦ على وضع القوى الاستعمارية ورفع على نحو خطير أسهم زعيم مصر جمال عبد الناصر. ومن المؤكد أن هذا حكم سليم.

ومع ذلك فمن المحزن أن حث رايت على إصدار تصريحات دقيقة ومحددة يمكن أن يؤدى إلى نوع من النقد الأجوف. فهى تعلن أن «الشرق الأوسط سوف يغرق فى المستقبل المنظور فى نزاع بين ما هو مألوف وما يُخشى منه»، وكأن هذا ليس وصفاً للظرف الإنسانى بصفة عامة. كما يقال لنا إن «علماء الدين المسلمين سوف يمارسون نفوذاً سياسياً ضخماً خلال تحولات الشرق الأوسط المضطربة»، وكأن الإسلام السياسى كان ساكناً خلال العقود الثلاثة الماضية. وتصريحها غير المستغرب بشأن اللغز الآتى الذى سوف يواجه الشرق الأوسط هو أن «الانتخابات الحرة والنزيهة يمكن أن تحدث فى البداية قدراً كبيراً من الديمقراطية».

يمكن وصف تغطية رايت بأنها غير متكافئة بعض الشىء. فهى ممتازة بالنسبة فيما يتعلق بموضوع إيران، ذلك البلد الذى غطته بتوسع كأى صحفى أمريكى. وهى ليست حساسة بالنسبة لتلك الفروق الدقيقة كالخلافات المذهبية المريرة، بل والخبيثة، بين كبار رجال الدين الشيعة فحسب، بل إنها تحرص على إبراز الدوافع التى وراء ما يصفه المعلقون الأكثر سطحية فى العادة بأنه سلوك عدوانى. وهى تضع حرص غير إيران الواضح على المعدات النووية، على سبيل المثال، فى سياق حربها المخيفة ضد العراق فى عهد صدام حسين، التى سقط خلالها حوالى ٥٠ ألف إيرانى ضحايا للغازات السامة العراقية.

ومع ذلك فهى تعى جيداً مدى إزعاج المرشد الأعلى للجمهورية الإسلامية آية الله خامنه اى الذى يخفى سلوكه الملائكى والمتحفظ البارانويا وبعض الشراسة. والتصريح الصادر عنه من قبيل «إذا واجه أحدُ رجالَ الدين فإنه يسعد بذلك الصهاينة والأمريكان» لا يكون مجرد كلام. بل إنه يشير فى الغالب إلى أنه يخاطب شخصاً بعينه معرضاً لأن ينتهى به الحال فى السجن. وتتذكر رايت رؤيته فى الأمم المتحدة بنيويورك حيث صُعقت لسماعه يرهب الجمعية العامة بوعيده



بدلاً من الرد على التطرف الإسلاموى بـ«تجفيف مستنقعات» القمع السياسى الذى يغذيه، استخدمت حكومات المنطقة العنف مبرراً لمزيد من العنف





محمود درويش

مرثيات الشاعر الرمز

ارتبط اسم الشاعر الفلسطينى محمود درويش الذى رحل عن عالمنا ٩ أغسطس الماضى بالثورة الفلسطينية والوطن والمنفى والحرية، لكنه قدم أيضًا إسهامًا استثنائيًا فى تطوير الشعر العربى الحديث وتطوير القالب والمضمون الشعرى واستخدام الرمز.

لم يكن درويش شاعر القضية فقط، بل ضميرها وربما عقلها أيضًا، بحيث صار رمزًا للهوية الفلسطينية ومعاناتها على نحو لم يبلغه إلا ياسر عرفات، كما قال أحد الكتاب.

ولد درويش عام ١٩٤١ فى قرية البروة الفلسطينية قرب ساحل عكا، بدأ كتابة الشعر مبكرًا وعمل فى صحافة الحزب الشيوعى الإسرائيلى واعتقلته السلطات الإسرائيلية مراراً ابتداء من عام ١٩٦١ حتى ١٩٧٢ عندما توجه إلى الاتحاد السوفيتى للدراسة ثم انتقل بعدها لاجئًا إلى القاهرة والتحق بمنظمة التحرير، ثم استقال من اللجنة التنفيذية للمنظمة احتجاجًا على اتفاقية أوسلو. وقد أسس مجلة الكرمل ورأس رابطة الكتاب والصحفيين الفلسطينيين وفى سنواته الأخيرة عاد إلى فلسطين بتصريح لزيارة أمه وسمحت له سلطات الاحتلال بالبقاء.

من أعماله الشعرية «عصافير بلا أجنحة» ١٩٦٠، «أوراق الزيتون» ١٩٦٤، «يوميات الحزن العادى».. «هى أغنية».. «العصافير تموت فى الجليل» ١٩٧٠، «فى حضرة الغياب» ٢٠٠٦، «لماذا تركت الحصان وحيدًا» ١٩٩٥، «أنت منذ الآن غيرك» يونيو ٢٠٠٨ .

وقد اختارت «وجهات نظر» بعضًا من مرثياته لشخصيات فلسطينية وعربية وردت فى مؤلفه «حيرة العائد» مقالات مختارة الصادر عن دار رياض الريس للكتب والنشر ٢٠٠٧ .



تعرِض مدونات الإنترنت ومواقع الشات، بالإضافة إلى قنوات التليفزيون الفضائية، أبناء الشرق الأوسط لآراء أكثر انتقاداً من ذى قبل. ولكن صوت المعارضين فى الغالب مجرد ضوضاء خلفية

لـ«الشيطان الأكبر» أمريكا، ثم يرفض الهيئة نفسها التى يخاطبها باعتبارها «مصنع ورق».

رايت أقل وثوقًا فيما يتعلق بالصراع الإسرائيلى الفلسطينى. ومن حسن الحظ أنها لم تخض فى تفاصيله، موضحة أنها لم تشأ أن تثقل الكتاب بمواد موثقة بكثافة فى أماكن أخرى. وبالإضافة إلى ذلك، وكما تشير هى، فإنه من الواضح أن قوة ديمقراطية إسرائيل لا تتناسب مع طابع سائر بلدان المنطقة. ومع ذلك فلا يمكن إخراج مشكلة إسرائيل والفلسطينيين، التى تضر المنطقة ككل، من السياق العام.

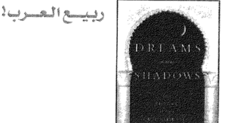
وطبقًا لرواية رايت فإنه يبدو أنه ليس لإسرائيل نفسها قدرة كبيرة على إثارة مشاكل أوسع مدى. ويبدو أن العيب يكمن بالكامل تقريبًا فى العرب. إذ تقول لنا إن رئيس سوريا، حافظ الأسد، هو الذى قطع مفاوضات السلام فى عام ٢٠٠٠ بمطالبته بمرتفعات الجولان المحتلة بالكامل. ولم يكن ياسر عرفات سوى «عقبة فى سبيل السلام النهائى». وقد تعطل تنفيذ خريطة الطريق، التى رعاها الأمريكيون وكان مقصودًا بها أن تؤدى إلى التسوية النهائية، «عندما لم يوقف عرفات العنف ضد إسرائيل».

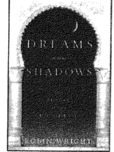
ربما يكون عرفات والأسد شخصين غير مرغوب فيهما، ولكن تلك عبارات مثيرة للخلاف. هل يمكن أن يكون إصرار إسرائيل على الاحتفاظ بالضفة الشرقية لبحر الجليل، الذى كان فى يوم من الأيام تابعًا لسوريا، هو ما حفز تردد الدكتاتور السورى؟ وهل يمكن أن يكون للتوسع فى المستوطنات الإسرائيلية الذى لا يتوقف فى الأراضى الفلسطينية، والوحشية التى ردت بها إسرائيل على الانتفاضة الثانية، بما فى ذلك التدمير المادى لمراكز الشرطة الفلسطينية، علاقة بشعور عرفات بالفزع، ناهيك عن قدرته على السيطرة على العنف؟ كما تقول لنا إن الانتفاضة هبت بعد رفض عرفات الانصياع لشروط السلام التى تقدمت بها إسرائيل، وليس لأن آرييل شارون، الذى أصبح فيما بعد رئيس وزراء إسرائيل، ساعد على إطلاق شرارة الحريق بذهابه إلى فناء المسجد الأقصى فى القدس بصحبة ألفين من أفراد الشرطة المسلحين، أو أنه بعد يوم من ذلك أطلق قناصة الشرطة الإسرائيلية النار على ثلاثة عشر من مواطنيهم العرب وأردوهم قتلى.

هناك كذلك بعض التعبيرات الكسولة فى هذه النقطة. فالعرب يبدون «هاربين» باستمرار. فقد «هرب» والدا الأخوين الشقيقين من قريتهما فى فلسطين قبل عام ١٩٤٨. (يعكس اختلاف سبل الحياة العملية الخاصة بالرجلين حال السياسة الفلسطينية: فأحدهما، وهو (فتحى الشقاقى) قائد جماعة الجهاد الإسلامى، قتلته إحدى فرق الاغتيال الإسرائيلية، أما الآخر (خليل الشقاقى) فليبرالى ينظم استطلاعات الرأى ويتميز بنبرته الهادئة.) وخالد مشعل، زعيم حماس الذى نجا من محاولة تسميم قامت بها إسرائيل، هو نفسه «هرب» من فلسطين عام ١٩٦٧، ثم «هرب» مرة أخرى من الكويت فى عام ١٩٩١، عندما غزاها صدام حسين. وحسن نصر الله رئيس حزب الله «هرب» كذلك من لبنان إبان الحرب الأهلية. والأمر المؤكد هو أن اللاجئين يهربون أحيانًا، أو يُلقى بهم إلى الخارج، أو يدفعهم إلى الانتقال شىء آخر غير الميل إلى الهروب المدمر.



ويمكن كذلك اكتشاف بعض التسرع فى الصياغة التى تتسم أحيانًا بالرعونة. فنحن نتساءل عن كيفية اختلاف «الفقر شديد الفقر» عن أنواع الفقر الأخرى. وهى تحذر فى موضع آخر من أن «انفتاح السياسة يعرِض للخطر تعميق المشاكل المقصود بها أن تحلها»، وهى عبارة يمكن تفسيرها على أنها رامسفيلدية بشكل خطير. ويمكن أن نأسف فقط على أن رايت لم تكن أكثر حزمًا مع محرريها الذين أصروا بشكل محزن على تعديل مصادر الاقتباسات التى تفتح بها الفصول بمحددات صغيرة قبيحة. فهل من الضرورى فى عصر جوجل أن نقول «الفيلسوف





الفرنسى بليز بسكال» أو «الفنان الأمريكى أندى وارهول»؟

Dreams and Shadows من نواح عديدة كتاب مثير للإعجاب. إلا أنه بالرغم من تصميم رايت على أن تكون موضوعية وما تتسم به صنعتها من مهارة، فهناك شىء غير مُرضٍ بشأن المقاربة الصحفية التى تمثلها هنا. ربما يكون ذلك أحد أعراض الاستماع إلى العالم من واشنطن، حيث يتجمع دوى مراكز الأبحاث، وصليل البرامج الحوارية، وتأوه الساسة فى أجندة غالبًا ما تتصادم مع أصوات الغابة الشرق أوسطية. وتحاول رايت تحدى تلك الأجندة، إلا أنه لا يمكنها الإفلات من كونها المصدر الذى تستقى منه معلوماتها.

إنها تفخر على سبيل المثال بالاعتماد على المصادر المحلية وليس «الخبراء» البعيدين. إلا أن الكثير من مصادرها متحدثون مشهورون فى البرامج التليفزيونية، ويعملون فى مؤسسات تعد مأوى للمراسلين الأجانب. وفى أغلب الأحيان كذلك يعكس نوع الأسئلة التى توجه إليهم الأولويات التى تحدَّد فى أماكن أخرى. وفى أحد المواضع، على سبيل المثال، تصف رايت ثلاث قضايا مهمة لابد للحكومات الشرق أوسطية من معالجتها كى تتوافق مع ضغط التغيير: السجناء السياسيون، وحقوق النساء، والإسلام السياسى. قد يكون الأمر كذلك، ولكن يبدو هذا أقرب إلى الاهتمامات التى فى واشنطن منه إلى الأشياء الأكثر يومية كفرص العمل وفساد المسئولين المحليين، وتكلفة الزواج المرتفعة جداً التى تستحوذ فى الواقع على اهتمام الشرق أوسطيين.

يتسم الدكتاتوريون بالقبح، والديمقراطية هى على الأرجح أقل الطرق سوءاً لحكم الناس. ولكن يمكن أن يكون الديماجوجيون أفضل من الديمقراطيين فى تجميع الدول الهشة مع بعضها. ويقول العرب بحذر شديد إن يوماً واحداً من الفتنة أسوأ من ثلاثين عاماً من الطغيان. وربما تكون تلك فكرة غريبة وتتسم بالمفارقة التاريخية، ولكنها كذلك نتاج تجربة تاريخية أطول كثيراً من معظم تجارب الشعوب. ولا يسع المرء إلا أن يتساءل عما إذا كان بعض التفكير المأمول الذى ثبت أنه ضار جداً عند ترجمته إلى سياسة خارجية أمريكية قد تأثر بالموشور المضبوط ضبطاً دقيقاً ـ وإن كان مشوهاً ـ الخاص بالصحفيين الأمناء والموهوبين مثل رايت ويعكس إيمانهم المطلق بأنه فى يوم من الأيام سوف يصل الأمر بالعالم، بما فى ذلك الشرق الأوسط الذى يفتقر إلى التنوير والمعرفة، إلى اعتناق الأسلوب الأمريكى. ■

هـــامـــش

• لرونالد رامسفيلد سجل مضحك من التصريحات والأقوال الغريبة أو التى ثبت خطؤها الفاحش. فعلى سبيل المثال، رد رامسفيلد على سؤال للصحفيين فى فبراير من عام ٢٠٠٣ بخصوص المدة التى يتوقعها لاستمرار الصراع فى العراق بقوله: «ستة أيام وربما ستة أسابيع. أما ستة أشهر فأستبعد ذلك». وعند سؤاله عن مكان وجود أسلحة الدمار الشامل كان رده: «نحن نعرف أين توجد. إنها فى المنطقة حول تكريت وبغداد وإلى حد ما فى الشرق وفى الغرب وفى الشمال وفى الجنوب»، أما فى تعليقه على عمليات النهب التى تلت سقوط صدام فقد قال: «الحرية تحرر الناس من القيود. والناس الأحرار أحرار فى أن يقوموا بأخطاء وأن يقترفوا الجرائم ويفعلوا أشياء سيئة». ثم جاءت العبارة التى صارت علامته المميزة عند سؤاله عن إخفاء المعلومات عما يجرى فى العراق حيث قال: «التقارير التى تذكر أننا لا نعرف شيئاً ما غريبة. لأنه كما نعرف هناك معارف معروفة، وهناك أشياء نعرف أننا نعرفها. لكننا نعرف أيضاً أن هناك معارف غير معروفة. وهذا مايدعونا للقول بأننا نعرف بأن هناك أشياء لا نعرفها. ولكن هناك أيضاً أشياء غير معروفة تظل غير معروفة. وبالتالى فما لا نعرفه هو مالانعرفه»، وعندما قيل للوزير إن عدد الضحايا الأمريكان كبير وأن هذا يؤثر فى الرأى العام الأمريكى أجاب قائلاً: «إن من طبيعة الموت أن يُشجع ويُشيع رؤية كئيبة عن الحرب». أما عند سؤاله عن مصير بن لادن فقد كانت إجابته: «يمكننا القول بدرجة عالية من التأكيد أن أسامة بن لادن فى أفغانستان، أو فى بلد آخر، أو أنه ميت»، وعندما سُئل فى يوم من الأيام عن تصريح أدلى به فى اليوم السابق قال: «أنا أومن بما قلته البارحة. لا أعرف ماذا قلتُ ولكننى أعرف بماذا أفكر. وأعتقد أن هذا ما قلتُه»، وأخيراً عندما سُئل عن تصريح للرئيس بوش لم يسمع عنه أجاب: «من نافلة القول أن الرئيس مصيبٌ فى مقولته. بغضِ النظر عما قاله». (المترجم)



كتاب الزاوية

مرثيات محمود درويش

رسالة الغائب إلى الغائب*

غائبًا آتٍ إلى غائب. فلا أدرى إن كنت هناك أم هنا، ولا أدرى هل جسدى هو كلامى أم كلامى هو جسدى، ولكننى فى الحالتين غائب!

لا صورة للمعنى بلا مبنى. ولا أرض للقصيدة غير تلك الطعنة التى تحفرها السماء بقرن غزال، على حافة الأرض.

هل دخلت من هناك؟ أم خرجت إلى ما أنت فيه. بحثًا عن أمثالى العائدين فى عربات المهاجرين إلى صورتهم وهى تكبر وحدها، فى الليالى القديمة، دون أن تنتبه إلى تدخل الشبح أو الشاعر.

ولكن، لماذا تفتح أبواب التأويل على مصاريعها لهذا التاريخ المهلك من مصارع العشاق؟ أليس فى تلك الطريق الموغلة فى القدم وفى الخرافة، بين أريحا والقدس.. ما يكفى لنتخلص من وطأة الأساطير، ولنخلُ قليلاً إلى ضجر الرصيف وموهبة التدرب على عطلة الصيف، وعلى رائحة اليود القادمة من بحر بلا قراصنة؟

فلتغفر لى ثانية، أنى أوسّع ـ لأكون قريبًا من الأرض ـ ثنايا ظلك على الظل، وأجلس قليلاً فيما يبدو لى أنه شكل لى، لك، أو للشكل!

فكيف تحط الغيمة على حجر دون أن تجرحه، ودون أن تتلاشى فرحًا صوفيًا فى أرض صغيرة كحبة السمسم، وكبيرة كالله يؤمها الأنبياء، والغزاة أيضًا، من كل لغة ومن كل خطيئة، ليصغوا إلى ماء الله فى حصاها من جهة، وإلى ما يحول هذا الماء إلى نبيذ أو دم، من جهة أخرى.

---

* فى ذكرى توفيق زياد





الوقف من أهم المؤسسات الخيرية الإسلامية منذ عصور مبكرة حيث يتم إيقاف مال أو مشروع ذى دخل مالى للإنفاق منه على

خالد منصور

من تجميد الأموال إلى ملاحقة الأفراد

العمل الإنسانى الإسلامى

■ تواجه منظمات العمل الإنسانى الإسلامية[1] درجات مختلفة من التضييق والرقابة منذ أوائل التسعينيات وهو أمر زادت وتيرته وحدته بعد هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ على نيويورك حيث أصبحت المنظمات الأهلية عموماً هدفاً للتدقيق فى «الحرب ضد الإرهاب». وتطايرت الاتهامات حول أن عدداً من هذه المنظمات سربت أموالاً لدعم أنشطة «إرهابية» أو دعم منظمات إسلامية لها أهداف سياسية أو أجنحة مسلحة. وانبرى مدافعون وصفوا الحملة ضد هذه المنظمات بأنها تأتى فى إطار ما يدعى بالتحامل على الإسلام وتخلط الصالح بالطالح لغرض فى نفس يعقوب. ولكن ما بين الموقفين وخارجهما بات من الواضح أن عديداً من المنظمات الإنسانية الإسلامية بدأت فى وضع فاصل واضح بين العمل السياسى والدينى من ناحية وأنشطة الإغاثة الإنسانية من ناحية أخرى وذلك ليس فقط لإبعاد شبح تهمة الإرهاب عنها بل أيضاً - على الأقل لعدد منها - لأنها باتت تنضوى تحت لواء خطاب إنسانى عالمى يعتمد فيما يعتمد على فصل التبشير والدعوة والعمل السياسى عن أنشطة المساعدات الإنسانية لأسباب أخلاقية[2].

ويعتقد الكاتب أن معظم جذور دوافع العمل الإنسانى - سواء اتخذت صورة دينية أو صورة علمانية - ترتكن فى نهاية الأمر على الباعث الأخلاقى للتعاضد والتكافل بين البشر وأن يساعد القادر العاجز، والغنى الفقير. ويرتكز الجذر العلمانى على الإعلاء من قيمة مطلقة للإنسان وحقه فى الحصول على المساعدة ويرتكن على الإعلانات والمواثيق والأعراف الدولية لحقوق الانسان، بينما يتعامل الجذر «الدينى» مع العمل الإنسانى على أنه تقرب إلى الله وتطبيق لتعاليم الدين ونشر للدين نفسه عن طريق التقرب للفقراء والمحتاجين. وهناك كثير من المنظمات الحديثة غير الدينية أو العلمانية تعود أصولها إلى أسس دينية.

لم يعد العمل الإنسانى فى العصر الحديث مجرد تعبير عن وازع أخلاقى فقط، وينطبق هذا على كل المنظمات الإنسانية دينية كانت ام علمانية النشأة. كما أن التنظيم الحديث للعمل الإنسانى وتداخله مع الحكومات - ولاحقاً الشركات الضخمة المتعددة الجنسيات - يؤثر على دوافع القيام بالعمل الإنسانى الذى صار واقعا على تقاطع طرق المصالح السياسية والاقتصادية والثقافية والبيروقراطية المتشابكة. وأخيراً فإن الدوافع العلنية تختلط كثيراً بعد إنشاء أى منظمة بمصلحة هذه المنظمة فى الاستمرار على قيد الحياة حتى لو تضاءل الغرض من إنشائها.

أولا: تاريخ العمل الإنسانى وعلاقته بالدين:

منذ نشأة الديانات، والتبشير بها (أو الدعوة لها) نشاط لا ينفصم كثيراً عن عمل الخير وغوث المحتاج تطبيقاً لوصايا الأديان بعمل الخير ولاجتذاب معتنقين جدد. ويتعاظم هذا الدور ويتواصل مع الفضاءين السياسى والاقتصادى عندما يعمل المبشر أو الداعية يداً بيد مع السياسى أو المحارب وذلك على سبيل المثال ما ظهر جلياً فى العلاقة المفصلية بين الإرساليات المسيحية وجيوش وحكومات الاستعمار الغربى منذ القرن الخامس عشر. وحتى الآن ما زالت إرساليات مسيحية تعمل فى مجالات تحسين الزراعة والتعليم والصحة فى بلدان أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ورغم فتور شاب علاقة المنظمات التبشيرية مع الحكومات الغربية عقب نهاية عصر الاستعمار إلا أن النشاط دب بقوة فى شرايين هذه العلاقة مع تصاعد نفوذ التيار المسيحى التبشيرى بقوة فى الولايات المتحدة فى العقدين الأخيرين[3]. وفى العقود الأخيرة تمفصلت علاقة أخرى بنسق مختلف بين الداعية والمقاتل والسياسى فى الجهاد الأفغانى فى الثمانينيات ضد الاحتلال السوفيتى.

إن عدم إدراج الأيديولوجيات الكبرى (مثل الرأسمالية والماركسية) تحت مظلة علاقة العمل الإنسانى بالدين أى التركيز فقط على الأديان السماوية أو الوضعية الكبرى: إسلام، مسيحية، يهودية، بوذية، إلى آخره، لا يعنى أن هذه الأيديولوجيات لم تؤثر بطريقة مماثلة على المساعدات الإنسانية. ففى روسيا على سبيل المثال سعت الولايات المتحدة الأمريكية لمساعدة المواطنين عقب الحرب العالمية الاولى بطريقة معينة صممت بها برامج المساعدات بحيث تضعف سلطة الحكومة البلشفية وجرت مواجهات مع حكومة لينين حتى تم إعادة تصميم شبكات التوزيع بحيث تخضع لسيطرة البلاشفة بصورة أو بأخرى.

وعموماً فإن تقسيم المنظمات الإنسانية إلى دينى وعلمانى به بعض التبسيط المخل، فليس هناك فرق مطلق بين أن يكون الدافع لإغاثة الملهوف ابتغاء مرضاة الله أو التعبير عن الالتزام بمبادئ إنسانية محضة فكلاهما أيديولوجية فى نهاية المطاف تنتميان إلى تشكيلات ثقافية وسوسيواقتصادية مختلفة.

ومن المهم أيضاً إدراك أن الفصل بين الدولة والدين (الكنيسة) أمر خاص بالحضارة الأوروبية وجاء نتيجة صراعات سياسية واقتصادية واجتماعية امتدت قروناً. ولا يعتقد عدد من العاملين فى المنظمات الإسلامية أو دارسيها أن هذا على أى حال هو الطريق الذى ستسير فيه منظماتهم:

«من الجناية على العمل الخيرى الإسلامى تجريده من هويته الدينية أو أن يربط بمقاييس ومواصفات ومعايير الأمم والأديان والثقافات الأخرى كحصر دوافعه بالدوافع الإنسانية فقط أو أن يفرض عليه فى أعماله وأنشطته الإغاثية تجريده من القيم والمبادئ وجوانب الإصلاح النفسى والروحى والاجتماعى والأخلاقى فكل هذه الجوانب تشكل حقيقة المفهوم الشامل

أوجه الخير الدينية والاجتماعية وتشمل بناء المساجد والملاجئ ودور الإيواء للأيتام والأرامل والمستشفيات.



للإغاثة الإسلامية... إضافة إلى هذا كله فإن المؤسسات الخيرية الإسلامية والعاملين فيها يؤمنون أن إنقاذ الوثنيين وما شابههم من جحيم الكفر رسالة سماوية واجبة».[٤]

يجب النظر، إذن، إلى الفارق بين المنظمات الإغاثية المسيحية النشأة وتلك الإسلامية ليس على أساس أن الإسلامية منها ستتطور مع الوقت لتصير علمانية محتفظة فقط بالاسم أو بالرمز ولكن على أساس أن هناك اختلافاً جذرياً في تطور المرجعية وأن المرجعيات العلمانية لمعظم أنشطة الإغاثة الغربية لم تصر كونية بعد بما في ذلك حقوق الإنسان المنصوص عليها في المواثيق الدولية.

ولا يقصد الكاتب هنا تبنى مقولة النسبية الثقافية المطلقة بل توضيح أن المرجعيات لا تفرض بقدر ما يتعين النضال والقتال من أجلها في حركة مجتمعية. وحتى ينتهى الصراع على تحديد مرجعية كونية العمل الإنساني (إذا انتهى) يمكن الاتفاق على معايير دنيا للعمل الإنساني وفصل مقبول بين العمل الإغاثي والدعوة أو التبشير، مع القيام دائماً بكشف هذه العلاقات والارتباطات بشفافية ووضوح قدر الإمكان أمام المانحين والمستفيدين والإعلام.

ويجب كذلك النظر في الممارسات الفعلية. وليس الأطر والدوافع النظرية فقط. وخاصة التداخل بين المنظمات والحكومات (الغربية منها والعربية). وقد زاد التداخل - بل والتدخل المباشر. بين منظمات الاغاثة والحكومات منذ التعاون الوثيق بين هذه المنظمات وحلف شمال الأطلسي في كوسوفو في التسعينيات.

ولم تبرز المنظمات الدولية العلمانية في مجال الإغاثة بوضوح سوى بعد الحرب العالمية الثانية عندما ظهرت عشرات المنظمات الدولية (الحكومية منها وخاصة تحت مظلة الأمم المتحدة) أو غير الحكومية (الأهلية) والتي تعمل في نطاق دولي. وركزت هذه المنظمات في بادئ الأمر على معالجة آثار الحرب العالمية الثانية

برز دور المنظمات الإسلامية الإنسانية مع تصاعد تخلى الدولة عن دورها فى مجال الخدمات والإعانات الاجتماعية

من التجميد .. إلى الملاحقة



فى البلدان المهزومة ولكنها سرعان ما التفتت إلى القارة الأفريقية ثم صارت تنظر إلى نفسها وينظر إليها على أنها منظمات دائمة وليست برامج مؤقتة ينتهى عملها مع نهاية الجوع أو الفقر أو التشرد. ومع أواخر الثمانينيات والنصف الأول من التسعينيات انتهى عصر الأحلام الكبرى وتحولت المنظمات الإنسانية الدولية إلى صناعة بحق (أو أممية) فى اتساق مع مفاهيم اقتصاد السوق حيث باتت المؤسسات الإنسانية تتنافس فيما بينها للحصول على أموال الحكومات والأفراد المانحين وبدأت الحكومات توزع جزءا من مساعداتها عن طريق المنظمات الأهلية[٥].

الإسلام والعمل الإنسانى.. التاريخ:

مثله مثل معظم الديانات يحض الإسلام على عمل الخير الذى يعد فى بعض صوره (مثل الزكاة) فريضة أساسية وركنًا من أركان الإسلام. ولا يقتصر الإسلام فى دعوته هذه على المسلمين فقط وحتى عندما يخصص القرآن فئات المستهدفين بالعمل الخيرى والإحسان مثل الوالدين وذوى القربى واليتامى والمساكين والجيران وأبناء السبيل فإنه لا يقصر هذا العمل الخيرى على المسلمين فقط[٦]. ولا شك أن السبب والدافع الرئيسى للعمل الخيرى الإسلامى من منظور دينى هو طاعة الله والرسول و«ابتغاء مرضاة الله».

ويشدد الإسلام على تجنب التباهى والتفاخر بأعمال الخير. والقرآن واضح للغاية فى عديد من الآيات فى الحض على عمل الخير كجزء لا يتجزأ من العقيدة. وجاء فى القرآن: «يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون». (الحج ٧٧).

وبينما يمكن النظر إلى الزكاة على أنه أمر ينظمه فى الأغلب ولاة الأمر والحكومات (وما حروب الردة فى صدر الإسلام فى جانب منها سوى حرب على مانعى الزكاة) فقد ترك الشرع والسنة للقادرين على عمل الخير حرية القيام به مطلقة ولم يفرض سوى الزكاة كحد أدنى «من أجل الإنفاق على ذوى الحاجات. وما زالت الحكومات الإسلامية أهم الجهات المانحة للعمل الإنسانى المنظم فى العالم الإسلامى بلا منازع وذلك مع استبعاد قنوات تسيطر على معظمها الحكومة على أية حال ويتم من خلالها توجيه الزكاة والصدقات والتى تصل فى بعض التقديرات إلى ألف مليار دولار سنويا فى البلدان الإسلامية.

ويعد الوقف من أهم المؤسسات الخيرية الإسلامية منذ عصور مبكرة حيث يتم إيقاف مال أو مشروع ذى دخل مالى للإنفاق منه على أوجه الخير الدينية والاجتماعية وتشمل بناء المساجد والملاجئ ودور الإيواء للأيتام والأرامل والمستشفيات. ودخلت معظم الأوقاف فى بدايات القرن التاسع عشر تحت سيطرة الحكومات.

ودخلت المنظمات الإنسانية الإسلامية فى طور الحداثة فى بداية القرن ١٩ مع تطوير جمعيات الهلال الأحمر وصيرورتها جزءًا من حركة الهلال والصليب الأحمر الدوليين ثم تلا ذلك قيام المنظمات السياسية وأهمها الإخوان المسلمون بلعب دور اجتماعى وخيرى متنام على الصعيد الوطنى قبل أن تصل إلى الصعيد الدولى فى السبعينيات مع بروز دور فائض النفط فى الدعوة والإغاثة فى أفريقيا وآسيا ثم التطور المتسارع لمنظمات الإغاثة الدولية الإسلامية فى خضم الجهاد فى أفغانستان.

وبرز دور المنظمات الإسلامية الإنسانية على الأصعدة الوطنية فى العقود الثلاثة الأخيرة مع تصاعد تخلى الدولة عن الدور المركزى فى مجال الخدمات الصحية والتعليمية والتشغيل والإعانات الاجتماعية[٧] وبسبب تزايد الفائض النقدى والريعى فى دول العالم الإسلامى وخاصة المنتجة للنفط منها وتوازى هذه الظاهرة مع ظهور المؤسسات المالية الإسلامية (مثل دار المال الإسلامى والبركة) التى وفرت فائضًا ضخمًا للصدقات والعمل الإنسانى بسبب وضع الفائدة فى صناديق خاصة للصرف منها على عمل الخير (لتلافى التعامل بأموال الربا) وأيضًا تحصيل الزكاة من ودائع المصارف الإسلامية. كما تبلور دور هذه المنظمات على الصعيد الدولى فى الثمانينيات أثناء العمل الإنسانى المتزايد الوتيرة فى أفريقيا ودعم الجهاد فى أفغانستان[٨] ثم مساعدة المسلمين فى الحرب الأهلية فى البوسنة[٩].

الإسلام والعمل الإنسانى: من الدافع إلى الأداء

يعتقد إسلاميون أن الدعوة إلى الإسلام هى الأصل فى العمل الخيرى حيث ينظر إليه على أنه «عمل تعبدى يسعى المتبرع فيه إلى التقرب إلى الله... ولذا نجد أن التداخل بين العمل الخيرى والعمل الدعوى (أو التبشيرى) كبير بحيث يصعب الفصل بينهما. وبعض المؤسسات المسيحية لا تكتم هذا الأمر، فهى تتحرك بمبدأ التبشير، وفى المقابل نجد أن المؤسسات الإسلامية كذلك تتحرك بمبدأ الدعوة.. إن جميع الجهات الإسلامية هى جهات دعوية وخيرية فى آن معا»[١٠].

وعلى الرغم من إعلان معظم المؤسسات الخيرية الإسلامية أنها لا تفرق «بين المستفيدين من المسلمين وغيرهم» إلا أنها عادة ما تبدأ بمواقع كوارث المسلمين لكونها «الأقرب جغرافيا والأكثر احتياجا». وتركز عديد من هذه المنظمات على بناء المساجد وتحفيظ وتوزيع القرآن الكريم.

ومن ناحية أخرى فإن جمعيات إسلامية قديمة مثل جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية اللبنانية أو حديثة ودولية مثل الإغاثة الإسلامية العالمية ومقرها لندن تتبنى وجهة نظر مغايرة. فجمعية المقاصد «جمعية إسلامية ولكنها ليست سياسية ولا طائفية بالمعنى الضيق.. (بل) بمعنى أنها تستوحى من الإسلام قيمها وأخلاقياتها ومقاصدها الخيرية». وبالتالى تجتذب الجمعية «الأساتذة الأكفاء من المسيحيين.. وحرصت أن تبقى علاقات الود والتعاون مع جميع المدارس فى لبنان» وحاولت المقاصد أن تجتذب التلامذة من غير المسلمين «وفى مجال الرعاية الصحية والاجتماعية كانت مؤسسات المقاصد دائما منفتحة تستقبل جميع الناس دون تمييز»[١١] بينما يشير هانى البنا مؤسس الإغاثة الإسلامية إلى أن «العمل على أساس الاحتياجات وليس لأى سبب آخر» هو أفضل الطرق وأن المنظمة تقدم المساعدات «بغض النظر عن العرق أو الدين أو الثقافة أو أى خلفية عقائدية من أى نوع»[١٢].

بيد أن أغلبية منظمات الإغاثة الإسلامية فى واقع الأمر تخلط وتمزج بين الدعوة والإغاثة بل وعملت فى فترات عدة عن قرب مع منظمات جهادية مسلحة مثلما حدث فى أفغانستان فى ثمانينيات الجهاد ضد الاحتلال السوفيتى ولم يتوقف هذا العمل الوثيق حتى بدأ تناحر المجاهدين الأفغان بعد دخول كابول فى ١٩٩٢ والذى أوهن عرى هذه العلاقات الوثيقة أو كما قال أحد عمال الاغاثة السابقين فى هذه المنظمات إن العلاقة بين «الطبيب والداعية والمجاهد» تأثرت بشدة. وجاءت أزمة البوسنة لتشهد تحول بعض منظمات الإغاثة الإسلامية إلى موقف احترافى يقترب من موقف المنظمات الإنسانية من ناحية تركيزه على العمل الإنسانى ومساعدة المحتاج كهدف فى حد ذاته[١٣].

وبصورة غير مباشرة دفعت الخبرات المحصلة فى أفغانستان والبوسنة وتضييقات الحكومات الوطنية بعض منظمات الإغاثة وخاصة التى كانت فى طور النشأة إلى التبنى التدريجى للخطابات العلمانية الطابع عازلين عملهم بذلك إلى حد ما عن علاقاته السياسية كما فعلت منظمات أخرى من قبل عندما فصمت وشائجها مع الجهاد المسلح والدعوة، فصارت مطبوعات

من التجميد.. إلى الملاحقة

المنظمات ونشراتها تركز على التنمية والإغاثة مستعملة مفردات «الأمنية الإنسانية» ومتجاهلة أى إشارات إلى الدعوة ناهيك عن الجهاد.

التواصل والتعاون

سعت منظمات إغاثة عدة إلى تبنى مواثيق شرف لعل أهمها حاليا مدونة السلوك لحركة الصليب الأحمر والهلال الأحمر والمنظمات الأهلية العاملة فى مجال الإغاثة والميثاق الإنسانى للمعايير الدنيا للتدخل الإغاثى فى الكوارث (مشروع سفير SPHERE).

ووقعت ٤٢٧ منظمة على مدونة السلوك ومنها على الأقل ١١ منظمة إسلامية مسجلة فى بريطانيا والولايات المتحدة وأستراليا وهولندا وكندا وألمانيا. وتنص مدونة السلوك فى أحد بنودها على منح المساعدات دون أى اعتبار للعرق أو العقيدة أو الجنسية للمتلقى أو أى تمييز منحاز من أى نوع وعلى أساس الاحتياج فقط.

أما مشروع الميثاق الإنسانى الذى بدأ فى عام ١٩٩٧ فهو ثمرة جهود الاتحاد الدولى لجمعيات الصليب والهلال الأحمر ومنظمات أهلية متعددة من أجل الالتزام بحد أدنى من المعايير الواجب توفرها قبل وأثناء وبعد التدخل الإنسانى فى مجال المياه والصرف الصحى والتغذية والمساعدات الغذائية والمأوى والخدمات الصحية. ولعل أهم هذه المعايير الطوعية وأولها هو ضرورة مشاركة المجتمعات المتضررة فى تقويم الأضرار وتصميم وتنفيذ ومراقبة وتقويم عمليات الإغاثة. وشاركت أكثر من أربعمائة منظمة من ثمانين دولة حتى الآن فى وضع هذه المعايير العديدة وتنقيحها. وبينما تعمل مدونة السلوك كإطار عام ومرجعى فإن الميثاق يقدم التفاصيل المتعلقة للقيام بالتدخل الإنسانى على أرض الواقع من أجل ضمان حد أدنى من الاحترافية فى التعامل مع المستفيدين.

وحتى التسعينيات لم تعن منظمات الإغاثة الإسلامية بالعمل كثيرا مع المنظمات الأخرى بل وكان هناك عداء بينها وبين المنظمات الغربية فى أفغانستان واتهامات بالتنصير وتبنى أجندات غربية هذا باستثناء تعاون محدود بين لجنة إغاثة مسلمى أفريقيا وهيئة تنسيق الإغاثة الأفغانية التى عملت بمثابة مكتب تنسيقى لأنشطة المنظمات الأهلية. ولكن بعد سنوات أقرت منظمات إسلامية عدة بالحرفية العالية والمهنية التى تحلت بها منظمات أهلية غربية مثل أطباء بلا حدود[١٤].

وبنهاية التسعينيات باتت معظم منظمات الإغاثة الإسلامية خاصة التى تعمل منها خارج حدود نشأتها الجغرافية أو الوطنية تؤمن بأهمية التعاون النشط فى منتديات مواثيق الشرف ومعايير التدخل الإنسانى حتى من يؤمن منها بخصوصية العمل الإغاثى الإسلامى أصبحت تشارك فى هذا الجهد مع المنظمات العالمية «سواء أكانت مسيحية أم غيرها» تحت لافتة القواسم المشتركة للعمل الإنسانى «تمهيداً للعمل بشراكة متكافئة بين الجميع.. مع تبادل للخبرات سواء العملية الميدانية أو أخلاقيات العمل وتأكيد مبدأ الكرامة الإنسانية جمعاء»[١٥]. وبمعنى آخر تخلت منظمات عدة عن خلط العمل الإغاثى بالنشاط الجهادى المسلح أو العمل السياسى المباشر.

ولعل العمل المشترك فى وضع مثل هذه المدونات الكونية أو المشاركة فى وضع معايير الأداء سبيل مهم لمشاركة أكثر فعالية لمنظمات الإغاثة الإسلامية فى الجدل الكونى فى هذه المجالات تطور الأداء المهنى لها كما أنها تدعم «كونية» هذا العمل المفترضة. وعلى سبيل المثال فإن منظمة الإغاثة الإسلامية التى تبنت مدونة السلوك تطبق أيضاً معاييرها فى التقييم والمرجعية للعاملين عند اتخاذ القرارات ولتأكيد جودة الخدمات «حيث تقيم المنظمة برامجها وأداء المسئولين الميدانيين بها بناء عليها»[١٦].

وتبنت الجمعيات الإسلامية نفسها مشروعها الخاص لإثارة الإشكاليات وتأطير القضايا الخاصة بالعمل الإنسانى فيما يعرف باسم المنتدى الإنسانى فى ٢٠٠٤ من أجل دعم التعاون الوثيق بين المنظمات الإسلامية من ناحية والمنظمات الغربية والدولية من جهة أخرى ويضم المنتدى حتى الآن عشرين منظمة رئيسية منها الإغاثة الإسلامية وأوكسفام وقطر الخيرية وفيالق الرحمة (أمريكية) ومنظمة الإمام الخومينى للإغاثة والصليب الأحمر البريطانى ووزارة التنمية الدولية البريطانية واللجنة الدولية للصليب الأحمر ومؤسسة الندوة العالمية للشباب الإسلامى (سعودية) ومنظمة حقوق الإنسان والحريات والإغاثة الإنسانية (تركية) ومكتب تنسيق الشئون الإنسانية التابع للأمم المتحدة والمنظمة السويسرية للتعاون والتنمية (سويسرية حكومية). ويستهدف المنتدى «بناء قطاع منظمات غير حكومية إسلامية تعمل فى إطار معايير الكفاءة والمحاسبة والشفافية التى تتطلبها أغلب المجتمعات والحكومات والمؤسسات الدولية المضيفة والمانحون ولبناء جسور وشراكات بين الحركات الإنسانية فى العالم الإسلامى والغربى... وإدراج المنظمات غير الحكومية العاملة فى البلدان الإسلامية فى المجتمع الدولى من خلال بناء القدرات وعقد الشراكات وتعزيز بيئة جيدة التنظيم للمنظمات غير الحكومية الدينية منها أو غير الدينية»[١٧].

ومع تزايد وتيرة وعمق العمل المشترك على الصعيد الدولى تواجه منظمات الإغاثة الإسلامية تحدياً يتعلق بهويتها، فمع تصاعد أهمية الاحتراف المهنى واستعمال الخطاب الإنسانى الكونى وقطع العلاقة مع الجهاد المسلح تبهت الصبغة الإسلامية لهذه المنظمات. صحيح أن عديداً من هذه المنظمات واصل أحيانا الأنشطة الدعوية مثل بناء المساجد وتحفيظ القرآن ولكن الأجنحة الأكثر تسييساً فى العالم الإسلامى أو الأكثر «تديناً» باتت تتشكك فى مدى التزام بعض هذه المنظمات بالقضايا الدينية ونصرة «إخوانهم فى أفغانستان والبوسنة» ليس فقط عن طريق تقديم الإغاثة بل أيضا عن طريق الدعوة باللسان وحمل السلاح فى اليد. وباتت المنظمات أحياناً فى مواجهة خيار صعب حيث إن دعم صورتها الإنسانية والاحترافية على الصعيد الدولى يجعلهم عرضة لانتقادات لاذعة من المتشددين.



منظمات الإغاثة الإسلامية والارهاب:

توزعت الاتهامات ضد المنظمات الإسلامية بدعم الإرهاب وخاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر وتعرض كثير منها إلى قيود مشددة فى العالم الإسلامى وملاحقة أمنية فى شتى أنحاء العالم. وشملت التضييقات التى شاركت فيها عديد من الحكومات إيقاف منظمات أو تجميد حساباتها أو اتهامها فى دعاوى عامة أو من خلال سن نظم وقوانين مالية وإدارية حرمتها من العمل بحرية مع المنظومة الدولية للإغاثة[١٨].

وصل الأمر إلى اعتقال وملاحقة عديد من أعضاء هذه المنظمات سواء فى أفغانستان بعد الغزو الذى تزعمته أمريكا فى عام ٢٠٠١ وفى العراق فى ٢٠٠٣ بعد الغزو الأمريكى. ويقول الناشط الحقوقى العربى هيثم مناع إن «ثمانية من موظفى منظمات إغاثة إسلامية وعربية هم فى جوانتانامو أو سجن قاعدة بجرام فى أفغانستان».

وأدت القيود والملاحقات الأمنية والمالية إلى تعطيل مشاريع المنظمات الإسلامية بسبب عجزها عن دفع مستحقات المقاولين مما ضاعف من وقت إنجاز المشاريع وتعقد النظم والقوانين المنظمة للعمل الخيرى. وتوقف تحويل الأموال أو صار يأخذ وقتاً طويلاً مما أخذ يعوق وصول رواتب الموظفين

أدت القيود والملاحقات الأمنية والمالية إلى تعطيل مشاريع المنظمات الإسلامية بسبب عجزها عن

من التجميد.. إلى الملاحقة



والكفالات للأيتام والأسر الفقيرة والطلاب[١٩]. وصارت «الكثير من الإرشادات والطلبات التى تلزمنا بها وزارة الخزانة الأمريكية تتجاوز قدرات أى منظمة خيرية وهى مطالب مثيرة للسخرية والغضب» وفقا لاحد مؤسسى منظمة إغاثة إسلامية أمريكية[٢٠]. وتعرضت عدة جمعيات ومنظمات إسلامية فى الولايات المتحدة وبريطانيا للتدقيق أو الإغلاق وخاصة ما ادعى بشأنها أنها حولت أموالاً إلى منظمة حماس الفلسطينية لأنشطة إنسانية. وفى السعودية قررت الحكومة فى عام ٢٠٠٢ إجبار المؤسسات الخيرية أن تقدم إلى وزارة الخارجية تفاصيل المشاريع الخيرية التى يجرى تمويلها فى الخارج وشكلت الهيئة السعودية الأهلية للإغاثة والأعمال الخيرية فى الخارج بوصفها هيئة حصرية لتولى جميع جوانب عمليات المساعدات الإنسانية فى الخارج ولتحمل مسئولية توزيع الزكاة والصدقات الصادرة عن المملكة العربية السعودية. وفى الكويت فرض حظر على جمع التبرعات النقدية وجمع الأموال فى المساجد - حتى فى رمضان - وكلف البنك المركزى بأخذ الموافقة على كل التحويلات المالية من الجمعيات الخيرية إلى الخارج[٢١].

ومن المنظمات التى عانت كثيرا من كل هذه الإجراءات سواء فى بلدان منشئها أو فى الخارج مؤسسة الحرمين الخيرية ومنظمة النجدة العالمية ومنظمة الأرض المقدسة والمنظمة الخيرية الدولية (والثلاث الأخيرة جمدت أصولها فترة) فى الولايات المتحدة، وجمعية قطر الخيرية ومؤسسة الندوة العالمية للشباب الإسلامى وهيئة الإغاثة الإسلامية العالمية (الأخيرتان سعوديتان وتساءل عنهما الكونجرس الأمريكى) وجمعية إحياء التراث الإسلامى (مجموعة سلفية كويتية) وفى باكستان جمعية الرشيد وحركة المجاهدين (حركة ميليشيات إسلامية لتحرير كشمير). وعدد من هذه المنظمات فى واقع الأمر ليست أهلية وخاصة الخليجية منها والمرتبطة بعلاقات وثيقة مع الحكومة. وعلى سبيل المثال كان وزير الشئون الإسلامية السعودى صالح آل الشيخ هو رئيس مجلس إدارة مؤسسة الحرمين ورئيس الندوة العالمية للشباب الإسلامى. بينما تلقت هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية (المنظمة الإنسانية لرابطة العالم الإسلامى ومقرها جدة والتى أنشئت فى عام ١٩٦٢ لمواجهة المد القومى) أكثر من ١٣٣٠ مليون دولار من الحكومة السعودية منذ نشأتها[٢٢].

ولكن نفس هذه الحكومات وغيرها انتهزت الفرصة لتصفية الحسابات مع منظمات أهلية تتبع حركات سياسية إسلامية وضيقت الخناق عليها.

وأسست الأمم المتحدة بمقتضى قرار مجلس الأمن ١٢٦٧ لجنة لمكافحة الإرهاب تدرج المنظمات والأفراد المتهمين بالإرهاب على قائمة تجرى مراجعتها دورياً. وتوجد عشر منظمات إسلامية على هذه القائمة منها جمعية إحياء التراث الإسلامى (كويتية) ومؤسسة الحرمين (سعودية).

وتتراوح ردود فعل المنظمات الإسلامية على هذه التضييقات ومنها من يرى أثراً إيجابياً غير مباشر مثل البنا حيث يرى أن أحداث ١١ سبتمبر أثرت على «العديد من المنظمات الإسلامية بالفعل... و(لكننا) تغلبنا على موجة الشكوك وأثبتنا روحنا الإنسانية الحقيقية التى أعطت لمنظمة الاغاثة الإسلامية مصداقية فى عملها بين المنظمات الدولية الأخرى».

ولكن عدداً من النشطين ينظرون إلى هذه الاجراءات على أنها كانت استهدافا مقصوداً. ويقول الوهيبى الذى يدير الندوة العالمية للشباب الإسلامى أن ما حدث كان «تحاملاً مقصوداً ضد المنظمات الخيرية الإسلامية العاملة فى مجال الإغاثة» رغم أنه يقر أن «تلك المؤسسات لا تسلم من النقص والقصور فى بعض الجوانب التى تحتمل أخطاء البشر وتجاوزاتهم». ويشتد الغضب عند السلومى الذى يقول إن عديداً من المنظمات الإسلامية تشعر أنها مستهدفة «فى إطار حملة ضد الإسلام وضد عملها وأن هذه التضييقات واستهدافها فى المراقبة الدائمة بشكل يخيف الناس منها ويبعد المتطوعين عنها ويصرف التبرعات إلى غيرها... (وهذه الحملة) تدخل ضمن هذا الإطار الاستراتيجى العالمى الجديد.. (الذى) يعتبر الإسلام ومؤسساته من فصيلة المنافسين الجدد وخارج نطاق السيطرة كما تصفها أمريكا.. (فهذه المؤسسات) بأجندتها الأخلاقية الإسلامية واستقلاليتها المالية والفكرية تشكل عنصرا قوياً فى ميدان المنافسة والندية للمتعصبين من الغرب أفراداً ومؤسسات ودولاً»[٢٣].

ومن تجميد الأموال والمنظمات إلى ملاحقة الأفراد لم تبرز فى النهاية كثير من الاتهامات الموثقة وبرأت ساحة معظم المنظمات وإن كان ما تعرضت له أدى إلى توقف بعضها وخاصة الصغير منها عن العمل تقريباً مما يدفع معلقاً مثل السلومى إلى القول أن هذه القرارات والإجراءات المالية: «لا يمكن أن تحقق الهدف المعلن وهو قطع تمويل الإرهاب لكنها تحقق الإفلاس المالى للمؤسسات الخيرية الإسلامية والانصراف عن مواقع العمل الإنسانى والانشغال بالدفاع عن النفس».

يتعين على أى باحث يريد التحليل وليس التبرير أو تقديم التوصيات أن يقر أن الإشكالية ليست فى وجود طابع - غرض دينى أو مذهبى أو سياسى للمساعدات الإنسانية ولكن فى محاولة التغاضى والتعامى عن وجود هذه التأثيرات وأحيانا تبريرها أو الاعتراض عليها بصورة انتقائية كما يعتقد بعض المعلقين أنه يحدث الآن للجماعات ذات الصبغة الإسلامية فى ميدان العمل الإنسانى. فمن الخطأ استبعاد النوايا الأخلاقية. بما فيها الدافع الدينى. من منظومة تفسير العمل الإنسانى الحديث، كما أنه من الخطأ أيضاً استبعاد المصالح السياسية والاقتصادية والثقافية المحيطة بنشأة هذه المنظمات وممارساتها الراهنة وعلاقاتها مع الدول المانحة. ويضاف إلى هاتين المجموعتين من العوامل المصالح البيروقراطية لمؤسسات الإغاثة الضخمة المعنية إلى درجة ما بالحفاظ على وجودها وتوسيع نطاق عملها.

تتقاطع كل هذه المجموعات الثلاث من العوامل وتدفع لتسييس العمل الإنسانى بمعنى إدخال اعتبارات كثيرة مضمرة وربما أحيانا غير واعية فى تخطيط وتنفيذ وتمويل المساعدات الإنسانية. ولذا فإن السعى الدائم من جانب عديد من الباحثين والنشطاء والمنظمات الإنسانية نفسها من أجل تبنى سياسات تدعم الحيدة والاستقلالية والنزاهة وتعلى المبادئ الإنسانية هو سعى مهم من أجل الوقاية إلى أقصى حد ممكن واقعيا من أخطار ومغبات التسييس. بيد أنه على الجميع إدراك أن الهدف النهائى ليس إخراج السياسة من ميدان المساعدات الإنسانية تماما لأنه أمر مستحيل بل تحقيق مزيد من الشفافية والوعى بآليات العمل الإنسانى ومحدداته وأوجه قصوره.

ويبقى التكهن بمستقبل وتطور منظمات العمل الإنسانى الإسلامية صعباً ولكن هناك ثلاثة احتمالات عريضة: تبنى المرجعيات الكونية العلمانية فى الأداء وليس فى الدوافع مثلما قام بعضها بالفعل (الإغاثة الإسلامية مثلاً) أو الإصرار على الخصوصية الثقافية والدينية وبالتالى المرجعية الدينية فى الدوافع والأداء مما يترتب عليه استمرار العلاقة الوثيقة بالنشاط الدعوى وربما السياسى أيضا، وثالثاً وأخيراً أن تحتل المنظمات الإغاثية الإسلامية موقعاً ما فى المنتصف يغيب فيه البعد السياسى (والجهادى) بينما يشحب البعد الدعوى إلى حد ما. وفى كل هذه السيناريوهات سيظل الإسلام مرجعية أخلاقية إنسانية أدت إلى خلق وانتشار عمل إنسانى وخيرى منظم على نطاق ضخم منذ سنواته الأولى. فالصراع فى الحقيقة ليس على دور الإسلام فى نشأة هذه المنظمات بل على استغلاله فى مجال الإغاثة الإنسانية من أجل تحقيق أهداف سياسية أو دعوية مباشرة.

من التجميد.. إلى الملاحقة

هوامش:

١. العمل الإنسانى فى هذا المقال يعنى المساعدات الموجهة لتلبية الاحتياجات المادية الأساسية لضحايا النزاعات المسلحة والكوارث الطبيعية والفقر المدقع وتخفيف المعاناة وإنقاذ الأرواح. وبالمنظمات الإسلامية فى هذا المقال أعنى كل المنظمات الإغاثية التى تنطلق من دافع إسلامى معلن فى القيام بعملها.

٢ . وأعتقد أن هذا نفسه الفاصل الذى يتعين على المنظمات الدينية (مسيحية أو يهودية أو منتمية إلى أى من الديانات الأخرى) بل والعلمانية أيضًا اتباعه من أجل الفصل الحديدى بين الدوافع الأيديولوجية أوالسياسية والاقتصادية من جهة وتقديم المساعدات الإنسانية لضحايا الكوارث الطبيعية والنزاعات والفقر من ناحية أخرى.

٣ . عاد البعد الدينى المسيحى للبروز بقوة على الساحة الأمريكية والدولية مع تنامى التحالف بين الإدارات الجمهورية الأمريكية واليمين المسيحى.

٤ . السلومى، مرجع سابق، ص ٢٠٩ .

٥ . De Waal, Alex, 1997, "Famine Crimes: Politics & the disaster Relief Industry in Africa," Indianapolis: Indiana University Press, pp ٧٩.

٦ . عامر الزمالى، «العمل الخيرى فى الإسلام»، الإنسانى، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، عدد صيف ٢٠٠٦ (ص ٢٤ - ٢٦).

٧ . للاطلاع على تحليلات ثاقبة لدور المنظمات الإنسانية الإسلامية على الصعيد الوطنى انظر كتاب جوناثان بنثال وجيروم بويون جوردان «هلال الخير» Charitable Crescent وكتاب مها عبد الرحمن «كشف المجتمع المدنى» Civil Society exposed فى ثبت المراجع.

٨ ـ من المنظمات المهمة فى دعم الأفغان والمجاهدين لجنة دعم أفغانستان برعاية حاكم الرياض الأمير سلمان وهيئة الإغاثة الإسلامية العالمية التابعة لرابطة العالم الإسلامى ولجنة الإغاثة الإسلامية التابعة لنقابة الأطباء المصرية ولجنة الدعوة الإسلامية التابعة لجماعة الإصلاح الاجتماعى الكويتية. والأخيرتان ارتبطتا إلى حد كبير بجماعة الإخوان المسلمين.

٩ . المنظمات الإسلامية الإنسانية الدولية التى برزت فى هذا المجال كانت هيئة الإغاثة الإسلامية الأفريقية ونشأت فى السودان عام ١٩٨١، وهيئة الإغاثة الإسلامية العالمية ونشأت فى جدة من قلب رابطة العالم الإسلامى فى ١٩٧٩، ثم عديد من المنظمات الصغيرة التى عملت فى أفغانستان ومع اللاجئين الأفغان فى شمال غرب باكستان.

١٠ ـ حسن يوسف، «ماهية العمل الخيرى»، الإنسانى، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، صيف ٢٠٠٦، (ص. ٣٠-٣٢) ويعمل يوسف مديرا إداريا للجمعية الإسلامية بالبحرين

١١ . هشام نشابة، «المقاصد الخيرية الإسلامية: كل إنسان ولكل الإنسان»، الإنسانى، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، عدد صيف ٢٠٠٦ . (ص ٣٦ - ٣٧).

١٢ . هانى البنا، « الإغاثة الإسلامية: تقديم المساعدة بغض النظر عن الدين أو العرق أو الثقافة»، الإنسانى، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، عدد صيف ٢٠٠٦، (ص ٣٨-٣٩) وموقع منظمة الإغاثة الإسلامية لمزيد من التفاصيل http://www.islamic-relief.com/

١٣ . Benthal and Bellion-Jourdan, op. cit., pp ٧٠.

١٤ . Benthal and Bellion-Jourdan, op. cit., pp ٧٥

١٥ . يوسف، مرجع سابق، ص ٣٢ .

١٦. هانى البنا، مرجع سابق، ص ٣٩ .

١٧ . http://www.humanitarianforum.org

١٨ . محمد بن عبدالله السلومى. ٢٠٠٥ . «ضحايا بريئة للحرب العالمية على الإرهاب». كتاب البيان: مجلة البيان، ص. ٧ .

١٩ . صالح بن سليمان الوهيبى، «المنظمات الخيرية الإسلامية بعد أحداث ١١ سبتمبر»، الإنسانى، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، صيف٢٠٠٦ (ص ٢٧-٢٩). والوهيبى هو الأمين العام للندوة العالمية للشباب الإسلامى بالمملكة العربية السعودية http://www.wamy.org

٢٠ . السلومى، مرجع سابق، ص ٨٨ .

٢١ . نفس المرجع، ص ٧٦- ٨٤ .

٢٢ . السلومى، مرجع سابق، ص ١٩٩ .

٢٣ . السلومى، مرجع سابق، ص. ٢٣ .

من أهم الكتب الصادرة عن منظمات العمل الإنسانى الأهلية الإسلامية

Alterman, John (with Shireen Hunter and Ann L. Philips), 2005, "The Idea and Practice of Philanthropy in the Muslim World," Washington: USAID, Issue Paper No ٥.

Benthall, Jonathan and Bellion-Jourdan, Jerome. 2003. "The Charitable Crescent: Politics of Aid in the Muslim World", New York and London: I.B. Tauris

De Waal, Alex, ed. 2004. "Islamism and its Enemies in the Horn of Africa". Shama Books: Addis Ababa

Ghandour, Abdel-Rahaman, 2002, "Jihad humanitaire : Enquête sur les ONG islamiques", Paris: Flammarion

Abdel Rahman, Maha, 2005, "Civil Society Exposed: The Politics of NGOs in Egypt", New York: Tauris Academic Studies

محمد بن عبدالله السلومى. ٢٠٠٥ . «ضحايا بريئة للحرب العالمية على الإرهاب». كتاب البيان: مجلة البيان

ومن الدراسات النظرية الجيدة حول العلاقة بين السياسة والتنمية والاغاثة:

Escobar, Arturo, 1995, "Encountering Development: The making and Unmaking of the Third World", Princeton: Princeton University Press

Middleton, Neil and O'Keefe, Phil, 1998, "Disaster and Development: The Politics of Humanitarian Aid," London: Pluto Press

Rist, Gilbert, 1997 , "The History of Development: From Western Origins to Global Faith," London: Zed Books.



مرثيات محمود درويش

الساخر من كل شىء*

الآن وأنت مسجى على صوتك، ونحن من حولك، رجوع الصدى من أقاصيك إليك. الآن لا نأخذك إلى أى منفى، ولا تأخذنا إلى أى وطن. ففى هذه الأرض من المعانى والجروح ما يجعل الإنسان قديسًا منذ لحظة الولادة، وشهيدًا حيًا مضرجًا بشقائق النعمان من الوريد إلى الوريد.

كان لى موعد معك، هنا فى ناصرة البشارة والإشارة، فانتعلتُ قلبى وحملت هواجسى فى يدى: هل أصل هذه المرة إلى جنة الجحيم هذه؟! أم سيعلمنى السراب ثانية أن للأرض أرضًا أخرى قريبة منها وبعيدة؟ ولم تكن أنت ذريعة للنداء. كنت العناق البعيد. أما كان فى وسعى أن أجد الاثنين، دليلى وسبيلى؟! أم أن المصائر اعتادت على لعبة الحضور والغياب! على إيقاظ القلب من سكرته: لا تحلم بما لا تستحق. فليس هذا اللقاء سوى وداع. مَن يودع مَن، أيها الساحر الساخر من كل شىء؟ ومن وقفتى هذه بالذات؟ فها أنذا أراك تغمز المشهد بنظرتك الشقية، لا لشىء إلا لأنك تعرف نفسك وتعرفنا واحدًا واحدًا منذ أقدم الفاتحين حتى آخر العائدين. وتعرف أن الذات، لا الموضوع، هى ما يجعل المرء يركض من المهد إلى اللحد بحثًا عن ذاته التى لا تجد ذاتها، إلا إذا امتلأت بخارجها. وكم كابدت فى هذه الرحلة. كم كابدت كى تجد الأدب هناك فى تلك المنطقة المتوترة من السؤال. فكنت كما تريد أن تكون وكما لا تريد. وحيدًا فى زحامك ومزدحمًا فى وحدتك. ولكن حدود الكون كانت واضحة فيك من غير سوء. هنا على الأرض القديمة الصغيرة يجرى الحوار بين الواقعى والخرافى، بين الزمنى والروحى، بين النسبى والمطلق، بين الزائل والدائم، بين الحق والباطل، بين الحرب والسلام. وهنا.. هنا البداية وهنا النهاية.

❖ ألقيت هذه الكلمة فى حفل تأبين إميل حبيبى فى الناصرة فى ١٩٩٦/٥/٣



عجلات الحظ... الجمهورية

بيتر هسلر



الصين لا يوجد فيها بعد الكثير من السائقين. هناك فقط ثمان وعشرون سيارة لكل ألف شخص، وهو تقريبًا نفس معدل الولايات المتحدة فى عام ١٩١٥



■ لم أكن أنا المتسبب فى أول حادث. فقد استأجرت سيارة فولكس فاجن جيتا وذهبت إلى بيتى الريفى فى سانشا، وهى قرية تقع إلى الشمال من بكين. أوقفت السيارة عند نهاية الطريق، حيث يتسع الرصف ليصبح قطعة أرض فضاء. ومن المستحيل قيادة السيارة داخل سانشا؛ فهى قد بُنيت، شأنها شأن القرى الصينية كافةً، قبل أن يكون لدى أى شخص سيارة، وتربط المنازل ببعضها ممرات ضيقة للمشاة.

بعد ساعة تقريبًا من وصولى طلب منى جارى نقل السيارة من مكانها، ذلك أن أهل القرية سيقومون بخلط الأسمنت على تلك الأرض. وفى ذلك اليوم كنت أنا وزوجتى ليزلى جالسين على جهازى الكمبيوتر نحاول الكتابة.

قال جارى: «يمكننى نقلها إذا أردت».

هذا الجار اسمه وى زيقى، وكان قد أكمل دورة تعليم قيادة السيارة وحصل على رخصته. وكان ذلك هو أشجع إنجازاته. ذلك أنه أحد أول أبناء القرية الذين تعلموا قيادة السيارات. ناولته المفاتيح وعدت إلى الكمبيوتر. وبعد نصف ساعة عاد ووقف ساكنًا عند الباب. سألته إن كان كل شىء على ما يُرام.

قال ببطء: «هناك مشكلة بالنسبة للسيارة». كان مبتسمًا، ولكنها كانت ابتسامة صينية ضيقة من ذلك النوع من التعبير الذى يجعل نبضك يتسارع.

قلت: «ما نوع المشكلة؟»

«أظن أن عليك أن تأتى لتراها».

فى الأرض الفضاء كان هناك قرويان يحملقان فى السيارة: كانا يبتسمان كذلك. كان صدام السيارة الأمامى قد سقط تمامًا. كان ملقى على الطريق وكانت الشبكة كأنها طفل فغر فاه وقد فقد ثلاثًا من أسنانه ولا يمكنه الكف عن الابتسام. لِمَ يُبْدِ الكل تلك السعادة اللعينة؟

قال وى زيقى: «لقد نسيت أمر المقدمة».

سألته: «ماذا تعنى بذلك؟»

قال: «لم أتعود على قيادة شىء له طرف أمامى. أثناء الدورة كنا نقود شاحنات التحرير فحسب. لقد كانت مستوية فى المقدمة».

كنت قد أوقفت الجيتا موازية لأحد الجدران، وأعادها هو للخلف وأدار عجلة القيادة دورة حادة، دون أن يدرك أن المقدمة تميل فى الاتجاه المعاكس. نزلت على ركبتى لأتفقد الصدام. لقد انثنى بشدة.

أتيت بقطعة من السلك وربطت الصدام فى المقدمة. عرض مرارًا دفع ثمنه، ولكنى قلت له ألا يشغل باله؛ فأنا أتعامل مع شركة لتأجير السيارات. فى اليوم التالى انطلقت لأعيد السيارة.



قيادة السيارة أمر أتعامل معه بجدية شديدة. عندما أكملت السادسة عشرة قيل لى إن التعامل مع السيارة ميزة ومسئولية، ومازلت أضطرب عند التفكير فى اليوم الذى أوصلتنى فيه أمى بالسيارة إلى الكنيسة الميثودية الموحدة فى جادة ويلكز فى كولومبيا بولاية ميزورى لأداء أول اختبار للقيادة. كان قسم المركبات بالولاية قد استأجر مساحة فى المبنى، وبدأ الاختبار وانتهى فى ساحة الانتظار التابعة للكنيسة. وفى وسط ميزورى كان معروفًا إلى حد كبير أنه عندما يتعلق الأمر بالحكم على الذكور الذين فى السادسة عشرة كان قسم المركبات أشد من الميثوديين. فقد كانوا يرسِّبون الأولاد لعدم مراجعة النقطة العمياء، أو لتجاوز الإشارة الصفراء، أو بسبب تعديلات بسيطة عند الوقوف بمحاذاة الرصيف. وكانت هنا شائعات بأن أى صبى يبدى ثقة ملحوظة سوف يرسب. فإذا كنت تعتقد أنه مقدر لك أن تأخذ الرخصة فسوف يثبت الناس الذين فى الكنيسة الميثودية بجادة ويلكز العكس. أديت الاختبار فى سيارة الأسرة الدودج كاراڤان، وبعد ذلك ألقى علىَّ الممتحِن خطبة جادة بدأت بعبارة «إنك محظوظ لأننا لم نقوِّمك تقويمًا محترفًا»، وانتهت بـ«أتمنى ألا أراك فى المستشفى فى يوم من الأيام». فيما بين هذين التعليقين، اعترف الرجل بأننى اجتزت الاختبار «على الحركرك»، وهذا هو ما حدث. لم يكن هناك مَطْهَر فى قسم المركبات. فأنت إما أن ترسب أو تنجح، ويعنى النجاح أنك ما دمت تتحاشى المشاكل واحتفظت بأوراقك، فلن تُضطر لأداء اختبار قيادة آخر فى ولاية ميزورى.

بعد انتقالى إلى بكين أدهشنى أن رخصة ميزورى لها بعض الصلاحية فى الجمهورية الشعبية. فقد كانت البلاد فى المراحل الأولى من انتعاش السيارات؛ وتسجل بكين وحدها يوميًا حوالى ألف سائق جديد. ومطلوب من كل المتقدمين الصينيين للحصول على رخصة قيادة إجراء كشف طبى، واجتياز اختبار تحريرى، واستكمال دورة فنية، ثم النجاح فى اختبارين للقيادة. ولكن العملية تكون مختصرة بالنسبة لأى أجنبى مُجاز بالفعل فى بلده. وهذه الأيام يؤدى السائق من الخارج اختبارًا تحريريًا، ولكن فى عام ٢٠٠١، عندما تقدمت للحصول على رخصة قيادة، كان علىَّ اجتياز اختبار طريق خاص بالأجانب. كان الممتحن فى منتصف العقد الخامس وكان يرتدى قفازات قيادة قطنية بيضاء وعلى أصابعه بقع تبغ. أشعل سيجارة ماركة جبل الباجودا الأحمر بمجرد دخوله السيارة. كانت سيارة فولكس فاجن سانتانا، وهى أكثر سيارات الركوب شعبية فى البلاد حينذاك.

قال الرجل: «شغل المحرك». أدرت المفتاح. فقال: «تحرك للأمام».

كنا فى شمال المدينة، فى منطقة خالية من كل أشكال المرور. فلا سيارات، ولا دراجات، ولا مشاة. كان أكثر الشوارع التى رأيتها هدوءًا فى العاصمة، وليتنى استمتعت به. ولكن بعد خمسين ياردة تحدث الممتحن ثانيةً. قال: «توقف. أوقف المحرك».

سكتت السانتانا: ملأ الرجل استمارات، وكان قلمه يتحرك بكفاءة. وكانت سيجارته ماركة جبل باجودا الأحمر قد احترقت حتى طرف الفلتر. قلت: «هل هذا هو كل شىء؟».

قال الرجل: «هذا هو». سألنى إن كنت قد تعلمت اللغة الصينية، ودردشنا لبعض الوقت. وكان أحد آخر الأشياء التى قالها لى: «إنك سائق جيد جدًا».

فى ذلك الصيف بدأت أستأجر سيارات من شركة فى جنوب شرق بكين. كانت صناعة تأجير السيارة جديدة؛ فقبل ذلك بخمس سنوات لم يكن أحد تقريبًا فى العاصمة يفكر فى تأجير سيارة للقيام برحلة فى عطلة نهاية الأسبوع. ولكن الآن يوجد لدى شركتى المحلية أسطول يضم حوالى خمسين مركبة، معظمها سيارة صينية الصنع من ماركة سانتانا. وعادةً ما كنت أستأجر سيارة جيتا تكلفنى خمسة وعشرين دولارًا فى اليوم وتنطوى على كميات كبيرة من الأوراق. وكان أكثر أجزاء العملية تعقيدًا إجراء مسح للأجزاء الخارجية من السيارة بقيادة أحد الموظفين الذى يسجل النقرات والخدوش على رسم معه. وهذا الفحص يستغرق بعض الوقت فى الغالب. والجيتا سيارة صغيرة، ولكن مرور بكين هو الذى كان يشكِّل معظم الصورة المحدودة. وبعد توثيق الأضرار يدير الموظف مفتاح تشغيل المحرك ويرينى مؤشر البنزين. فى بعض الأحيان يكون خزان الوقود

بترتيب مع مجلة:
The New Yorker الأمريكية

ترجمة: أحمد محمود

ممتلئًا لنصفه، وأحيانًا يكون ممتلئًا لربعه. وكان فى بعض الأحيان يدرسه ويعلن: «ثلاثة أثمان». وكانت مسئوليتى أن أعيد السيارة بكمية الوقود نفسها بالضبط. وفى أحد الأيام قررت تقديم إسهام للصناعة الوليدة.

قلت: «ينبغى لكم تأجير السيارات وخزان الوقود ممتلئ بالكامل، ثم تطلبون من الزبون إرجاع السيارة والخزان ممتلئ بالكامل. هذا ما تفعله شركات تأجير السيارات فى أمريكا».

رد علىَّ الموظف الذى يتولى باستمرار تأجير السيارات لى وسأدعوه من الآن مستر ليو بقوله: «هذا لن يصلح هنا». كان رجلاً ضخم الجسم تدلى شعره الذى خف متفرقًا على جبهة عريضة. وكان يبدو باستمرار فى حالة مزاجية جيدة. كان يجلس مع رجلين آخرين فى مكتب الاستقبال، وكانوا يدخنون السجائر وكأنهم فى مسابقة للتدخين. وكانت الغرفة مليئة بالدخان على نحو يجعل من الصعب علىَّ قراءة لوحة تقويم الشركة المعلقة على الجدار:

تقدير رضا الزبائن: ٩٠٪

تقدير الكفاءة: ٩٧٪

تقدير لغة الخدمة المناسبة ٩٨٪

تقدير وضع الخدمة ٩٩٪

واصل مستر ليو كلامه قائلاً: «هذا يصلح فى أمريكا ولن يصلح هنا. سيعيد الناس فى الصين السيارة فارغة».

قلت له: «حينئذ تطلبون منهم مبلغًا إضافيًا لإعادة ملئها».

قال مستر ليو وهو يضحك، بينما أومأ الرجلان الآخران: «إنك لا تفهم الشعب الصينى!». كثيرًا ما سمعت كأجنبى هذه العبارة، وكانت طريقة لإنهاء النقاش. فقد اخترع الشعب الصينى البوصلة والحرير والورق والبارود والسيزموسكوب (كشاف الزلازل)، وأبحروا إلى أفريقيا فى القرن الخامس عشر، وبنوا سور الصين العظيم، وفى العقد الماضى وسعوا اقتصادهم بمعدل لم يحدث من قبل العالم النامى. وبإمكانهم إعادة السيارة المستأجرة بثلاثة أثمان سعة خزان الوقود. ولكن من الواضح أن ملء الخزان يتجاوز إمكانياتهم. وأخيرًا توقفت عن الكلام فى هذا الموضوع. فلم يكن هناك من سبيل للجدل مع شخص على هذا النحو من الود مثل مستر ليو.

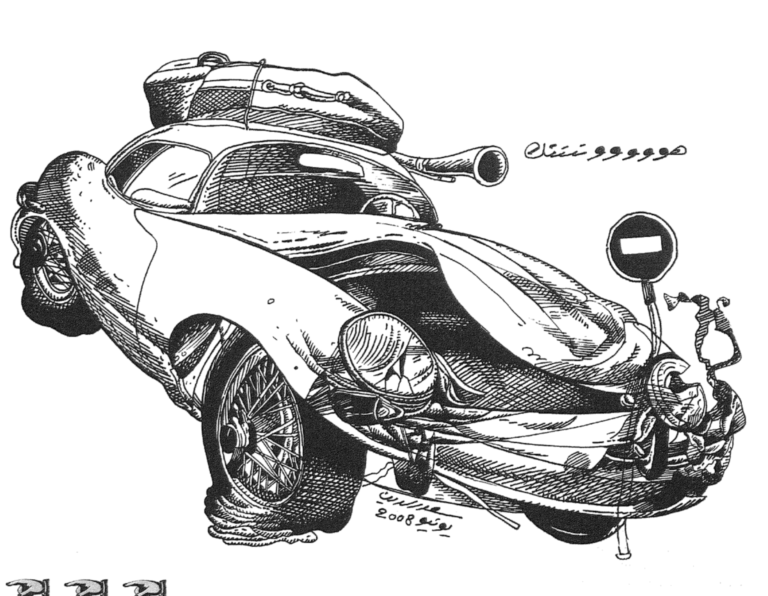
بدا مبتهجًا إلى حد كبير عندما أعدت الجيتا بالصدام المحطم. فى الماضى كنت أعيد السيارات بنقرات جديدة: فهذا أمر حتمى فى مدينة بها أكثر من مليونى سيارة يقود معظمها أشخاص حديثو عهد بقيادة السيارات. غير أنه لم يحدث قط أن أحدثت أى ضرر خطير، واتسعت عينا مستر ليو عندما رأى الجيتا. قال: «واه. كيف فعلت ذلك؟»

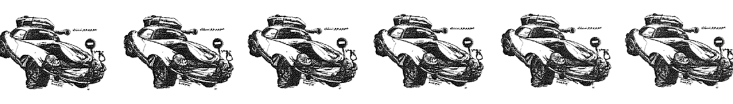
«لم أفعله». وصفت عدم خبرة وى زيقى مع السيارات ذات المقدمة وبدا مستر ليو مضطربًا؛ وكلما أفضت فى شرح هذا الموضوع كان تعبيره يزداد فراغًا. وفى النهاية تركت المقدمة. عرضت دفع ثم الصدام.

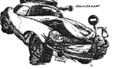
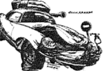
قال مستر ليو مبتسمًا: «مى وينتى! ليست هناك مشكلة! لدينا تأمين! ليس مطلوبًا منك إلا أن تكتب تقريرًا عن الحادث. هل معك خاتمك؟»

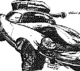
أخبرت مستر ليو أن خاتمى. وهو خاتم رسمى مسجل فى وحدة عملى، وهى فى حالتى «ذا نيويوركر». فى البيت.

الشعبية تتعلم قيادة السيارات!








عجـــلات الحظ

«ليست هناك مشكلة! أحضره فى المرة المقبلة». فتح درجًا وأخرج رزمة ورق؛ كانت جميعها خالية إلا من خاتم أحمر. قلب مستر ليو الرزمة واختار ورقة ووضعها أمامى. كان مكتوبًا على الخاتم «شركة الجرارات الأمريكية الصينية».

قلت: «ما هذا؟».

قال: «لا يهم. فقد وقع لهم حادث ولكن لم يكن معهم خاتمهم، ولذلك استعملوا خاتم آخرين. ثم أحضروا هذه الصفحة لتحل محلها. والآن يمكنك أن تكتب تقريرك على هذه الورقة وفى المرة المقبلة تحضر ورقة عليها خاتمك، وبذلك يمكن لشخص آخر أن يستعملها. هل فهمت؟».

لا؛ لم أفهم. اضطر لشرح هذا الترتيب ثلاث مرات. فهمت أن الصدام المحطم، الذى لا ذنب لى فيه، ولم يكن لوى زيقى إلى حد ما ذنب فيه بسبب المقدمة غير المتوقعة، سوف يلقى اللوم فيه على شركة الجرارات الأمريكية الصينية. وقال مستر ليو: «ولكن لا تقل إن ذلك حدث فى الريف. فهذا أمر شديد التعقيد. بل قل فحسب إنه وقع لك حادث فى ساحة الانتظار».

كتب نموذجًا للتقرير ونسخته ليزلى لأن خطها فى اللغة الصينية أفضل من خطى. وقعت اسمى على خاتم الجرارات. وفى المرة التالية التى استأجرت فيها سيارة أخبرنى مستر ليو أن التأمين غطى كل شىء. ولم يزعج نفسه بالسؤال عن خاتمى، وقررت أن ينتهى الموضوع عند هذا الحد. فأنا زبون قديم، كما يحب مستر ليو أن يقول.

عندما تعيش فى الصين كأجنبى، هناك لحظتا اكتشاف مهمتان. تأتى الأولى فور وصولك، عندما تواجه بجهلك. اللغة والعادات والتاريخ. لابد من تعلم هذا كله؛ إلا أن المهمة تبدو شديدة الصعوبة. ثم عندما تبدأ التعلم، حيث تدرك أن كل شخص آخر يشعر إلى حد كبير بالشىء نفسه. ويتغير المكان بسرعة؛ فليس فى الصين من يتمتع بترف ثقته بمعرفته. من الذى يبين للفلاح كيف يجد وظيفة فى أحد المصانع؟ كيف يتعلم ماوى سابق إنشاء عمل تجارى ما؟ من لديه أدنى قدر من المعرفة عن كيفية إدارة وكالة تأجير سيارات؟ كل شىء يجرى تحديده واكتشافه أثناء العمل؛ فالناس أساتذة فى الارتجال. ولحظة التعرف الثانية مخيفة أكثر من الأولى. فإدراك جهلك إحساس فردى، إلا أن هناك بعض العزاء فى مشاركتك لـ ١.٣ مليار جار فى هذا الإحساس.

الأمر على الطريق مرعب إلى أقصى حد. فالصين لا يوجد فيها بعد الكثير من السائقين. هناك فقط ثمان وعشرون سيارة لكل ألف شخص، وهو تقريبًا نفس معدل الولايات المتحدة فى عام ١٩١٥. ولكن تقرير منظمة الصحة الدولية لعام ٢٠٠٤ وجد أنه رغم وجود ٣ بالمائة فقط من مركبات العالم فى الصين، فهى مسئولة عن واحد وعشرين بالمائة من الوفيات الناجمة عن حوادث المرور فى العالم. وفى العام الماضى توفى تسعة وثمانون ألف شخص فى حوادث مرور. إنها دولة من السائقين الجدد، والتحول من السرعة بحيث نجد أن الكثير من أنماط الطرق تأتى مباشرة من حياة المشاة. فالناس تقود السيارات بالطريقة نفسها التى تسير بها. فهم يحبون التنقل زرافات، ويقتربون بشدة من السيارات التى أمامهم إن أمكن. ونادرًا ما يستعملون الإشارات عند الدوران. وإذا فاتهم أحد المخارج على الطرق السريعة فإن يديرون رأسهم فحسب ويعودون بالسيارة للخلف ويصححون الأمر فى المرة التالية. وبعد سنوات من الطوابير الطويلة، تعلم الصينيون اقتحام الطوابير؛ وهو الغريزة المفجعة فى زحام المرور. وتتسم بوابات الرسوم بالخطورة للسبب نفسه. فنادرًا ما ينظر السائقون فى مرايا الرؤية الخلفية التى تكشف لهم ما وراءهم، ربما لأنهم لا يستخدمون أبدًا هذه الأداة عند تنقلهم سيرًا على الأقدام أو على الدراجة. وتعتبر المسَّاحات تشويشًا، وكذلك الأنوار الأمامية.

الواقع أن استخدام الأنوار الأمامية كان محظورًا فى بكين حتى منتصف الثمانينيات، عندما بدأ المسئولون الصينيون الذهاب إلى خارج البلاد بأعداد متزايدة. وقد شجعت الحكومات فى أوروبا والولايات المتحدة تلك الرحلات أملاً فى أن تشجع لمحات الديمقراطية تلك الزعماء الصينيين على إعادة النظر فى سياساتهم. وفى عام ١٩٩٣ قام تشين شيتونج عمدة بكين بإحدى تلك الزيارات إلى نيويورك. وأثناء لقاءاته مع عمدة نيويورك إد كوخ، أبدى تشين ملاحظة مهمة: سائقو مانهاتن يضيئون أنوار سيارتهم الأمامية ليلاً. وعندما عاد تشين إلى الصين أعلن أن على سائقى المركبات فى بكين القيام بعمل الشىء نفسه. وليس واضحًا ماهية الاستنتاجات السياسية التى توصل إليها تشين من مواجهاته مع الديمقراطية الأمريكية. فقد انتهى الحال بالرجل فى السجن بتهمة الفساد. ولكنه على أقل تقدير أدى دوره بالنسبة لسلامة المرور. وبالرغم من ذلك هناك ما يكفى من الجدل بشأن استخدام الأنوار الأمامية بحيث تستحق سؤالاً فى اختبار القيادة التحريرى:

٢٦٨ - فى المساء، ينبغى على السائق

(أ) إضاءة الأنوار المبهرة.

(ب) إضاءة الأنوار العادية.

(ج) إطفاء الأنوار.

ومؤخرًا، أحضرت كتيبًا تعليميًا من أجل الاختبار. وكان يتكون من أربعمائة وتسعة وعشرين سؤالاً اختياريًا ومائتين وستة وخمسين سؤالاً صح وخطأ يمكن أن يتضمن الاختبار أيًا منها. وغالبًا ما تصور هذه الأسئلة روح الطريق («صح أم خطأ: فى التاكسى، هل يجوز حمل كمية صغيرة من المواد المتفجرة»)، ولكنى لم أقتنع بأنها تساعد الناس على تعلم القيادة بشكل صحيح. إلا أنه بعد دراسة الكتيب بعناية أدركت أنه وصفى وليس توجيهيًا. فهو لا يعلم الناس كيف يقودون السيارات، بل يعلمك كيف يقود الناس السيارات:

٧٧ - عندما يتجاوز السائق سيارة أخرى، ينبغى أن يمر

(أ) على اليسار.

(ب) على اليمن.

(ج) من أى ناحية بناءً على الوضع.

٣٥٤ - إذا كنت تقود سيارتك فى اتجاه بركة ماء كبيرة وكان هناك مشاة بجوار الماء، فإنه ينبغى عليك

(أ) زيادة سرعة السيارة.

(ب) تبطئة السيارة والتأكد من عدم طرطشة الماء عليهم.

(ج) مواصلة السير بالسرعة نفسها وسط بركة الماء.

٨٠ - إذا كنت تستعد لتجاوز سيارة، ولاحظت أنها تستدير ناحية اليسار، أو تستدير للخلف، أو تتجاوز مركبة أخرى، ينبغى عليك

(أ) تجاوزها من على اليمين.

(ب) عدم تجاوزها.

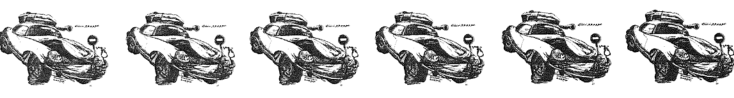
(ج) إطلاق بوق السيارة، وزيادة السرعة، وتجاوزها من على اليسار.

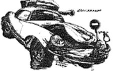
شمل العديد من الإجابات إطلاق بوق السيارة. وفى السيارات الصينية البوق عصبى فى المقام الأول. فهو ينقل انعاكسات السائق. والناس يطلقون البوق باستمرار. وفى البداية كانت الأبواق جميعها متشابهة، ولكن بمرور الوقت تتعلم تمييز الفروق وتفسرها التفسير الصحيح. وبهذا المعنى يكون إطلاق البوق معقدًا كاللغة. فاللغة الصينية المنطوقة نغمية، وهو ما يعنى أن كل مقطع يمكن أن تكون له معان مختلفة بناءً على كونه مسطحًا أو صاعدًا، أو ينخفض ويرتفع، أو يهبط بحدة. وبالمثل فإن البوق الصينى قادر على توصيل عشرة معان مميزة على الأقل. ذلك أن هووووونننننك القوية تعنى لفت الانتباه. أما الصوت المزدوج. هوووونننك، هووووننننك. فيشير إلى الضيق. وهناك صوت طويل جدًا هوووووووو وننننننننك

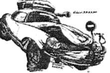


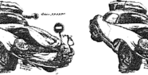
الناس تقود السيارات بالطريقة نفسها التى تسير بها. فهم يحبون التنقل زرافات، ويقتربون بشدة من السيارات التى أمامهم إن أمكن. ونادرًا ما يستعملون الإشارات عند الدوران











يعنى أن السائق «مزنوق» فى المرور، واستنفد خيارات الانسلال بين السيارات ويود أن يختفى كل من سواه على الطريق. ويثبت الرد عليه بـ هوووووووووووون نننننننننننك أنهم لن يتحركوا من مكانهم. وهناك البوق هونك هونك هنك هنك هنك هنك هنك هنك هنك المتقطع الذى يمثل الذعر الخالص. وهناك الصوت الخاص بالفكرة الطارئة المتأخرة. وهو الذى يطلقه السائق الأرعن البطىء على نحو يمنعه من ضغط الزر قبل أن يحل الوضع نفسه. وهناك الصوت القصير البسيط الذى يقول «لا تزال يداى على عجلة القيادة، ومازال هذا البوق بمثابة امتداد لجهازى العصبى». ويمكن العثور على أصوات أخرى فى الاختبار:

٣٥٣ - عند المرور بجوار شخص مسن أو طفل، ينبغى أن

(أ) تهدئ السرعة وتتأكد من مرورك بأمان.

(ب) تستمر بالسرعة نفسها.

(ج) تطلق البوق كى تجعله ينتبه.

٢٦٩ - عند دخولك أحد الأنفاق، ينبغى أن

(أ) تطلق البوق وتزيد السرعة.

(ب) تهدئ السرعة وتضىء أنوارك.

(ج) تطلق البوق وتمضى بالسرعة نفسها.

٣٥٥ - عند قيادتك السيارة فى منطقة سكنية، ينبغى أن

(أ) تطلق البوق كالمعتاد.

(ب) تطلق البوق أكثر من المعتاد، كى تنبه السكان.

(ج) تتجنب إطلاق البوق كى تتحاشى إزعاج السكان.



لم يكن الحادث الثانى بسبب خطأ منى كذلك. كنت أقود السيارة فى الريف، وانطلق كلب من وراء أحد المنازل فى اتجاه سيارتى الجيتا. وهذه مشكلة عادية؛ فالكلاب، مثل كل شخص فى الصين، ليست معتادة على وجود السيارات حولها. غيرت اتجاهى بشكل حاد، ولكن الوقت كان قد فات، وارتطم الكلب بمقدمة السيارة. وعندما أعدت أنا وليزلى الجيتا كان الرجال الثلاثة يدخنون السجائر بجوار لوحة تقييم الشركة. لم يتغير أى من الأرقام خلال العام والنصف منذ حادثى الأول. فقد كان «تقدير لغة الخدمة المناسبة» ثابتًا عند ٩٨ بالمائة. تفقد مستر ليو الجيتا وأشار فرحًا إلى أن العطاء البلاستيك للإشارة اليمنى تحطم. وسأل عما ضربه.

قلت: «إنه كلب».

قال: «جوو مى وينتى؟ لم تحدث مشكلة للكلب، أليس كذلك؟».

قلت: «بلى. حدثت مشكلة للكلب. لقد مات».

ازداد حجم ابتسامة مستر ليو. «هل أكلته؟».

لم أتمكن من معرفة ما إذا كان مستر ليو يمزح أم لا. فهو نفسه يملك كلبًا، ورأيته يلعب مع حيوانه المدلل فى المكتب. أجبته قائلاً: «لم يكن ذلك النوع من الكلاب الذى يؤكل. كان واحدًا من تلك الكلاب الضئيلة الحجم».

قال: «أحيانًا إذا صدم سائق كلبًا كبيرًا يضعه على الفور فى شنطة السيارة، ويأخذه إلى البيت، ويطهوه». طلب منا اثنى عشر دولارًا ثمنًا لغطاء الإشارة اليمنى الجديد. فقد كان أصغر من أن يُطلب من شركة التأمين تغييره، ولم يكن هناك ما يدعو إلى استدعاء شركة الجرارات الأمريكية الصينية.



يجب على كل متقدم صينى للحصول على رخصة قيادة التسجيل فى إحدى الدورات المرخصة على حسابه الخاص، ولابد أن يقضى ثمانى وخمسين ساعة على الأقل فى التدريب. ويشير هذا إلى درجة عالية من المعايرة أو توحيد المقاييس، ولكن الكثير يتوقف على المدرب، الذى يسمى «چاوليان»، أو «الكوتش». وغالبًا ما يكون الكوتش قد وضع لنفسه نظرياته وخطط تدريبه، مثل أساتذة الفنون القتالية فى الماضى. كان كوتش وى زيقى يزدرى المركبات ذات المقدمة والشنطة، كما كان يجبر طلابه على المناورة فى الغيار الثانى. وكان يقول إن فى ذلك قدرًا أكبر من التحدى: فالغيار الأول يجعلهم كسالى. وكان لامرأة أخرى أعرفها كوتش يحظر استخدام إشارات الاستدارة، لأنها تربك السائقين الآخرين. وعندما أرادت ليزلى تعلم استخدام ناقل يدوى للحركة (فيتيس مانيوال) استأجرت كوتشًا خاصًا فى بكين. فى أول درس قدّم الرجل نفسه وجلس على المقعد المجاور للسائق وعدل مرآة الرؤية الخلفية بحيث تواجهه.

سألته ليزلى: «كيف لى أن أرى ما يجرى خلفى؟».

قال الكوتش: «سأقول لك ماذا يجرى خلفك». كان مثل معلم الفنون القتالية الذى يغطى عينى تلميذه: فالثقة هى الخطوة الأولى نحو الإتقان.

ذهبت مؤخرًا لمشاهدة بعض الدورات فى مدرسة القيادة الأمنة العامة فى مدينة ليشوى الجنوبية الشرقية. وكانت ملكية السيارات الخاصة لا تزال منخفضة. كانت عشرون أسرة معيشية من بين كل ألف أسرة قد اشترت سيارة خلال الشهور الستة السابقة. ولكن ذلك كان ضعف معدل العام السابق، وكان اقتصاد المصانع الخاص بالمدينة يعيش انتعاشًا اقتصاديًا. وكانت مدرسة تعليم قيادة السيارات مزدحمة، وكانت الدورة تمر بثلاث مراحل: ساحة إيقاف السيارات، وساحة قيادة السيارة، والطريق.

بعد ظهر أحد الأيام كنت أشاهد ستة طلاب يبدأون يومهم الأول. بدأ مدرب اسمه الكوتش تانج برفع غطاء محرك سيارة سانتانا حمراء. أشار إلى المحرك والرادياتير والبطارية. وأراهم كيفية فك غطاء البنزين. وكان الباب هو التالى. فقد تدرب الطلاب على فتحه وإغلاقه. ثم عرفهم على العدادات والدواسات. التف الطلاب حول السانتانا بحذر وترقب متحسسين أجزاءها تحسس العميان للفيل. وأخيرًا، وبعد ساعة، سُمح لهم بدخول المركبة. جلس كل منهم فى مقعد السائق، حيث قاموا بعمل الغيارات من الأول إلى الخامس، بينما المحرك لا يعمل. جعلتنى مشاهدة ذلك أجفل، وبعد برهة قلت للكوتش تانج: «أليس ذلك ضارًا بالسيارة؟».

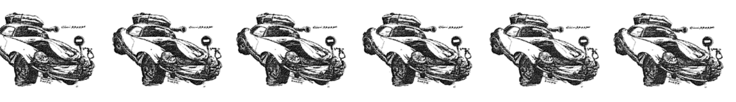
أجاب: «كلا، فلا بأس به».

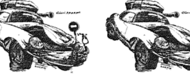
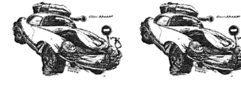
فقلت: «أظن أنه قد يكون ضارًا إذا كان المحرك لا يعمل».

رد الكوتش تانج: «إنه لا بأس به تمامًا. نحن نفعل ذلك باستمرار». وفى الصين يحظى المعلمون من أى نوع بالاحترام فى العادة، فقررت ألا أنطق بكلمة. ولكن هذا لم يكن سهلاً باستمرار. ذلك أن الطلاب تعلموا فى الخطوة التالية كيفية استخدام الدبرياچ عن طريق شد فرامل اليد وإدارة المحرك والغيار الأول، ثم رفع القدم عن الدبرياچ مع الضغط على دواسة البنزين. وكان المحرك يئن تحت قوة الفرامل؛ وكان العزم يرفع مقدمة السيارة ويخفضها. وفى نهاية اليوم يمكنك قلى بيضة على غطاء محرك السانتانا، وبدأ كفاى يعرقان فى كل مرة يدير فيها سائق آخر المحرك.

لم يكن مسموحًا لأحد بتشغيل المركبة حتى اليوم الثانى من الدورة. وكان هناك أربعة رجال وامرأتان وكانت أعمارهم جميعًا تقل عن الأربعين. وكان كل منهم قد دفع أكثر من ثلاثمائة دولار للدورة. وهو مبلغ كبير فى مدينة الحد الأدنى للأجور فيها حوالى خمسة وستون دولارًا. وكان شخص واحد ينتمى إلى أسرة تمتلك سيارة فى ذلك الوقت. وقال لى الآخرون إنهم يمكن أن يمتلكوا سيارة يومًا ما، وكان طلاب الجامعة. وهم أربعة . يعتقدون أن رخصة القيادة ستبدو جيدة على قائمة

كانت عشرون أسرة
من بين كل ألف أسرة
قد اشترت سيارة خلال الشهور الستة
السابقة. ولكن ذلك كان ضعف
معدل العام السابق



عجـــلات الحظ

مؤهلاتهم. فقد قال لى طالب اسمه وانج يانهنج: «إنه شىء يجب أن تعرف القيام به، كالسباحة. وفى المستقبل سيكون لدى أفراد كثيرين فى الصين سيارات». وكان هذا الطالب فى السنة قبل النهائية وتخصص فى تكنولوجيا المعلومات. أما الشخص الذى من بيت به سيارات (ثلاث) فكان فتاة فى التاسعة عشرة من عمرها وتدرس علم الاجتماع ويمتلك والدها مصنعاً للبلاستيك. وعندما سألتها عما ينتجه المصنع مرت بإصبعها على المطاط المبطن لنافذة السانتانا. قالت: «هذا أحد الأشياء التى نصنعها».

أمضى الطلاب عشرة أيام فى ساحة إيقاف السيارات، وخلال ذلك الوقت أدوا على وجه الدقة ثلاث حركات: دورة بمقدار ٩٠ درجة فى مكان وقوف السيارة، والمناورة نفسها فى إرجاع السيارة للخلف، وإيقاف السيارة بموازاة الرصيف. وفى كل يوم، ولمدة ست ساعات، كانوا يتدربون على تلك الاستدارات مراراً وتكراراً. وكأى أستاذ فنون قتالية جيد، كان الكوتش تانج صارماً. إذ كان يصرخ حين يحك طالب فى أحد الأعمدة: «من المؤكد أنك نسيت مخك اليوم!»، وكان يصرخ فى وجه طالب آخر قائلاً: «لا تمسك عصا الفتيس بهذه الرخاوة. إنك إذا فعلت ذلك سوف يسبك أبوك!»، وفى بعض الأحيان كان يضرب يد أحد الطلاب.

كانت الخطوة التالية ساحة التدريب على قيادة السيارة، حيث تزداد صعوبة اكتساب مجموعة المهارات. فقد كان مطلوباً من السائقين الوقوف على بعد خمسة وعشرين سنتيمتراً من خط مرسوم على الأرض، وكانوا يقودون السيارة عبر مسار من العوائق ذى انحناءات ضيقة. وكانت المهارة الأخيرة هى «الكوبرى ذو الكتلة الواحدة». وهو عبارة عن كتلة خرسانية ارتفاعها قدم ولا يزيد عرضها كثيراً على عرض إطار السيارة. وكان على الطلاب أن يتقنوا توجيه السيارة بحيث يكون الإطاران فوق كتلة الخرسانة. الإطاران اللذان على اليسار ثم اللذان على اليمين. وإذا انزلق أحد الإطارين رسب الطالب فى الاختبار. وكان الطلاب يمضون معظم أيامهم العشرة يتدربون على الكوبرى ذى الكتلة الواحدة، وسألت الكوتش عن سبب كونه بهذه الأهمية، فقال: «لأنه صعب جداً».

قلت: «بالفعل، وأنا أفهم ذلك. ولكن ما فائدته على الطريق؟».

قال: «إذا كنت تعبر جسراً به ثقب، وهناك مكان واحد فقط يمكن أن تسير عليه الإطارات، حينئذ يكون من المهم أن تكون قادراً على القيام بذلك».

لدى الصينيين خيالات قيادة رائعة. وكان الاختبار التحريرى زاخراً بمواقف كهذه. وكانت تبدو غير مرجحة بشكل يبعث على الضحك، ولكن مستوى التفاصيل كان مرتفعاً على نحو جعلنى أشك فى أنها حدثت لشخص ما فى مكان ما:

٢٧٩ - إذا تعطلت سيارتك فوق مزلقان السكك الحديدية، ينبغى عليك

(أ) تركها فى مكانها.

(ب) البحث عن طريقة لتحريكها على الفور.

(ج) تركها فى مكانها مؤقتاً إلى أن تستطيع الحصول على شخص يصلحها.

كانت الدورة تنتهى بقضاء أسبوع ونصف على الطريق. وقد صاحبت فصلاً آخر فى يومه الأخير. بينما كان الكوتش يجلس فى المقعد المجاور للسائق، كان الطلاب يدورون بالسيارة فى طريق ريفى ذى حارتين. وكانت هناك حركات معينة لابد لهم من القيام بها، وهى الوصول إلى الغيار الخامس، والنزول إلى الغيار الأول، والدوران للخلف، والتوقف عند إشارة مرور تحاكى الإشارات الحقيقية. وكان مطلوباً منهم إطلاق البوق حينما يتخطون سيارة أخرى، أو يستديرون، أو يواجهون أى شىء على الطريق. فقد كانوا يطلقون البوق على السيارات، والجرارات، والعربات الكارو. وكانوا يطلقون البوق على كل فرد من المشاة. وفى بعض الأحيان كانوا يمرون على سيارة أخرى من مدرسة تعليم القيادة، وحينذاك تطلق السيارات البوق بسعادة، كأنما يحيون صديقاً قديماً. وكان الفصل يتناول طعام الغداء وقت الظهيرة فى مطعم محلى، حيث كان الكل، بمن فيهم الكوتش، يشربون البيرة، ثم يواصلون القيادة. وقال لى أحد الطلاب أنه فى اليوم السابق سكروا واضطروا لإلغاء درس بعد الظهر.

على امتداد الدورة لم تكن هناك متغيرات، ولم يكن هناك تركيز على الاستجابة للمواقف. بل كان الطلاب يتعلمون ويتدربون على عدد صغير من الأجزاء المنفصلة التى يتم تجميعها وتطبيقها فيما بعد على القيادة الفعلية فى المدينة. وقد ذكرنى ذلك بالطريقة التى يتعلم بها تلاميذ المدارس الصينيون الكتابة؛ فهم يبدأون بجرات فرشاة معينة، وينسخونها مراراً وتكراراً، وبعد ذلك يجمعونها فى صورة حروف، وهى التى تُكتب مراراً كذلك. وفى الصين يعد التكرار حجر الزاوية فى التعليم، وبالفعل فإن كل مهارة جديدة تتم مقاربتها بهذا الأسلوب. وهذا هو أحد أسباب تحقيق الصينيين نجاحاً أكبر فى مصانع خطوط التجميع يزيد على ما حققوه فى الابتكار.

كما أنه يفسر الكثير من المشاكل المتعلقة بالقيادة فى الصين. وفى اليوم الأخير من الدورة رجانى أحد الطلاب أن أسمح له بالعودة بسيارتى المستأجرة إلى مكان التدريب على القيادة فى الطريق، من أجل المزيد من الممارسة. وفى لحظة من سوء الحكم الشديد وافقت وكانت تلك أكثر سبعة أميال رعباً عشتها فى الصين. فقد اضطررت للصراخ مرتين لمنعه من التجاوز دون أن يرى السيارات التى خلفه، ومرة أخرى سحبت عجلة القيادة لمنعه من الانحراف والاصطدام بإحدى السيارات. فهو لم ينظر قط فى مرآة الرؤية الخلفية، وكان يطلق البوق على كل شىء يتحرك. وكان عدم استخدام إشارات الدوران أقل مشاكلنا. وكان على بعد بوصات من الاصطدام بجرار واقف على جانب الطريق، وكاد أن يصطدم بجدار أسمنتى. وعندما وصلنا أخيراً إلى ساحة التدريب على قيادة السيارات كدت أجثو على ركبتى وأقبل الكوبرى ذا الكتلة الواحدة.

كثيراً ما كان الأجانب فى بكين يقولون لى: «لا أصدق أنك تقود سيارة فى هذا البلد». وهو ما كنت أرد عليه بقولى: «لا أصدق أنكم تركبون سيارات تاكسى وأتوبيسات يقودها خريجو دورات تعليم القيادة الصينية». وعلى الطريق كان الكل ضائعاً. ولكن الإحساس الأفضل هو أن تكون أنت الشخص الجالس وراء عجلة القيادة.



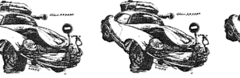
لم تكن لى علاقة بالحادث الثالث. بل إننى لم أكن أستطيع القيادة. فقد كُسرت صابونة ركبتى اليسرى، وكانت الچيتا التى استأجرناها ذات ناقل عادى للحركة. ومع أن ليزلى عملت تابعاً مغمض العينين لأستاذ قيادة السيارات المحلى، فهى لم تستطع الشعور بالراحة خلف عجلة القيادة، وطلبت منى ذات مساء مصاحبتها فى بعض المشاوير. جلست فى المقعد الخلفى، رافعاً ركبتى المكسورة مقدماً لها النصائح فى كل مرة تتعطل فيها. («دوسى بنزين!») كانت الدنيا تمطر ثلجاً؛ وكان المرور فى حالة سيئة؛ فقد قضينا ساعتين فى الدخول والخروج من المحال التجارية. وبعد آخر محل أدارت ليزلى المفتاح واندفعت الچيتا مباشرةً نحو جدار من الطوب.

قلت: «استخدمى الدبرياج».

كان هناك صوت سحق واضح، ولكننا لم نفحص السيارة؛ وفى ذلك الوقت كنا يائسين من العودة للبيت. بالقرب من معبد لاما حيث كنا ننتظر للقيام بعمل آخر دوران لليسار فى ذلك اليوم، صدمتنا سيارة أخرى. فقد عاد السائق بسيارته للخلف وصدم سيارتنا ثم تقدم للأمام.

نادراً ما ينظر السائقون فى مرايا الرؤية الخلفية التى تكشف لهم ما وراءهم، ربما لأنهم لا يستخدمون أبداً هذه الأداة عند تنقلهم سيراً على الأقدام أو على الدراجة. وتعتبر المساحات تشويشاً



عجلات الحظ

ولم يكن هناك وقت لأسير على عكازى، وأخذت أحجل على ساقى السليمة. ولحسن الحظ أن المرور توقف وأمسكت به بعد حوالى سبع وثبات. ضربت زجاج النافذة بيدى. «لقد صدمت سيارتى!».

نظر السائق مندهشاً: أجنبى يسير على ساق واحدة يحجل غاضباً ويضرب الزجاج. خرج من السيارة واعتذر قائلاً إنه لم يشعر بالصدمة. تفحصنا معاً الچيتا. كانت هناك نقرة حديثة أعلى الإطار اليسار الخلفى. قال الرجل: «سأعطيك مائة». وكان ذلك يساوى حوالى ثلاثين دولاراً.

فى الصين، عند حدوث حوادث صغيرة عادةً ما يسوى الناس المسألة فى الشارع نقداً. وأصبح هذا الروتين جزءاً قياسياً من الحياة. ذات مرة رأيت طفلين صغيرين يلعبان لعبة يصدمان فيها دراجتيهما مراراً ويصيحان «پاى قيان! پاى قيان!». «التعويض! التعويض!».

استخدمت ليزلى تليفونها المحمول للاتصال بشركة تأجير السيارات. لم يبد مستر ليو أدنى قدر من الاندهاش لسماعه أنه وقع لنا حادث آخر. كل ما قاله هو «اطلبوا مائتين».

قال السائق الآخر: «هذا كثير جداً. هذه نقرة بسيطة فى الواقع».

«هذا ليس قرارنا».

قال: «وهو كذلك. فلنتصل بالشرطة». ولكن من الواضح أنه لم يكن يريد أن يفعل ذلك. تجمع حوالى اثنى عشر من المارة حول السيارتين الواقفتين فى منتصف الشارع الذى تغطيه الثلوج. وفى الحوادث الصينية عادةً ما يكون الجمهور مُحَكِّماً أكثر منه متفرجاً، وانحنت امرأة فى منتصف العمر لفحص النقرة. واعتدلت ثم قالت: «مائة كافية».

قالت ليزلى: «ما علاقتك بالأمر. إنك حتى لا تقودين سيارة!».

لابد أن هذا كان صحيحاً، لأن المرأة سكتت ولم تنطق بكلمة. ولكن السائق رفض دفع مائتين. سألتنى ليزلى بالإنجليزية: «هل ينبغى لنا قبول مائة وخمسين؟» قال لاو تسو: الرجل الذى يقف على عكازين فى الثلج لن يساوم طويلاً على نقرة فى سيارة چيتا مستأجرة. أعادت ليزلى السيارة والمائة والخمسين نقداً. ولاحظ مستر ليو أن غطاء ضوء آخر قد كُسر عندما صدمت ذلك الجدار من الطوب. قال بسعادة: «ماذا قلتم هذه المرة؟» عندما صدمت الكلب كانت قيمة الغطاء نفسه اثنى عشر دولاراً، وهذه المرة لم يطلب سوى ثلاثة دولارات. لابد أنه كان سعراً خاصاً لأننا أحسنا صنعاً عند معبد لاما.



كان الحادث الرابع غلطتى بالكامل. وكان ذلك آخر يوم لى فى الصين، وآخر سيارة چيتا أقودها. فى صباح اليوم التالى كانت فى يدى تذكرة ذهاب فقط إلى هونولولو. فى طريقى لإعادة السيارة حُشِرتُ فى زحمة المرور الرهيبة، وكانت الأبواق المولولة تملأ الجو. كانت هناك أصوات أبواق تعنى «دعنى أخرج من هنا!». فى المقدمة شاهد سائق تاكسى فتحة تقدم منها وتبعته أنا. توقف هو ولم أتوقف.

خرجنا من السيارتين. ألقيت نظرة ثم تراجعت: نقرتان على الجانبين. قلت: «مائة».

فصرخ الرجل: «هل تمزح؟ هذه تتكلف مائتين على الأقل».

فجأة شعرت بتعب شديد. عشر سنوات فى الصين، وست سنوات قيادة، وأبواق أكثر من برج بابل. «دعنى أخرج من هنا!» تكلم الرجل غاضباً متحدثاً عن طول الوقت الذى يستغرقه إصلاح الصدام المنقور، ولكنى لم أفكر فى أى رد. قلت مرة أخرى «مائة».

تجمع الجمهور وبدأ سائق التاكسى يستميل المحكمين. كانت نقرة صعبة، وكان يعمل أياماً طويلة، وسوف يستغرق الإصلاح وقتاً. تقدمت امرأة عجوز ضئيلة الجسم ولمست ذراعه قائلةً بصوت منخفض: «خذ النقود». نظر السائق لأسفل إليها. من المؤكد أن طولها لم يزد على ١٥٠ سنتيمتراً. وصمت. لم ينطق بكلمة عندما أعطيته الورقة النقدية.

فى شركة تأجير السيارات مر مستر ليو بيده على النقرة وقال: «لا بأس».

قلت: «يسعدنى أن أدفع تكلفتها».

قال: «إنك زبون قديم. انس هذا الأمر». تصافحنا وتركته أمام مكتبه يدخن سيجارة تحت لافتة التأجير:

تقدير رضا الزبائن: ٩٠٪

تقدير الكفاءة: ٩٧٪

تقدير لغة الخدمة المناسبة ٩٨٪

تقدير وضع الخدمة ٩٩٪ ■



مرثيات محمود درويش

طريق العودة هى طريق المعرفة*

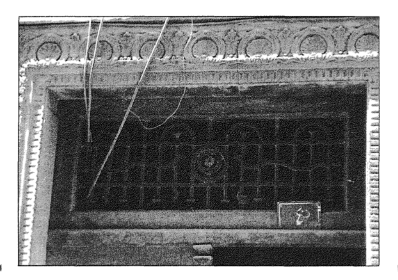
كُلُّ موت هو موت أوَّل. مفاجئ، صاعق، غير معروف وغير مألوف. لن نألف الحديث عن إبراهيم أبو لغد باستخدام فعل الماضى الناقص. فمازلنا معه، حوله، وهو يواصل البحث الحماسى عن حياة مختلفة فى ساحة هذه الزنزانة، عن حياة تتسع لحلم عادى، يحقق فيها الفرد والجماعة حرية الاختيار لطريقتهم الخاصة فى الإقامة على هذه الأرض.

لقد أشاح بوجهه عن شبح الموت، وتابع التحديق إلى تفاصيل صورة غدنا. كان يعرف أننا لا نعرف أنه يعرف ما نعرف عن سَفَرِه القريب إلى المطلق المجهول. لكن كان، حتى اللحظة الأخيرة عاكفًا على العمل لوطنه الزمنى كأنه يعيش أبداً، معنا، فينا، وفى الأجيال القادمة. لأن سؤال الحياة هو سؤاله الأبدى. ولأن فلسطينه - الواقعية والمتخيلة، هى صورة الجحيم والفردوس معًا. ولأن سدرة المنتهى تنمو فى مدينة يافا. رآها فى أول العمر. وفيما يُشبه تداعيات الخطيئة الأولى، وجد نفسه فى قافلة الترحيل الجماعى مُعَاقبًا بالطرد من الجنة، لا لأنه اقترب من شجرة المعرفة المحرمة، بل لأنه لم يقترب منها. فأدرك آدم الفتى أن طريق العودة، الفردية والجماعية، هى طريق المعرفة. من هنا تفتح وعى إبراهيم أبو لغد بحيوية البُعد التعليمى والثقافى فى الصراع المرير على استعادة الحق، الذى لم يُسلب بقوة السلاح وحده، بل بسلطة المعرفة التى وُظفت لبلورة الوعى الزائف المزيف لإفراغ الأرض الفلسطينية من أهلها ومن حقيقتها التاريخية، ولإبقاء السيف أقوى من الدم وأبلغ..

* ألقيت هذه الكلمة فى حفل تأبين المربى إبراهيم أبو لغد فى رام الله



شراعة تتميز بزخرفة الثعبان والهلال - حي القلعة.



أحد مداخل البيوت التي تجمع بين زخارف الثعبان على الباب وزخارف جصية على هيئة زخرفية تخرج منها عقود من الزهور - درب الجماميز - السيدة زينب ١٩٢٠م.

أحمـــــد عبدالجــواد



أبـواب بيـوت القـاهـرة

ادخلوها بسلام آمنين

في نهاية حكم محمد علي باشا (١٨٠٥ - ١٨٤٩م) قسمت القاهرة إلى ٨ أحياء أو ثمانية أثمان إدارية (مفردها الثُمن والذي نطقه أهل القاهرة بالتاء بدلاً من الثاء) وهي: الدرب الأحمر والجمالية وباب الشعرية وقوصون والخليفة ودرب الجماميز ثم عابدين والأزبكية. وشملت الضواحي أربعة أحياء وهي: مصر القديمة وبولاق وشبرا والوايلي. ويلاحظ أن ثمن الجمالية يقع بالجهة الشمالية ملاصقاً للسور ولبابي النصر والفتوح والتي بناها بدر الجمالي عام ٤٨٠- ١٠٨٧م أيام الخليفة الفاطمي المستنصر بالله، ويقع ثُمن باب الشعرية بالجهة الغربية لأسوار بدر الجمالي. أما ثُمن الدرب الأحمر فيقع ملاصقاً لباب زويلة الذي بناه بدر الجمالي عام ٤٨٥هـ / ١٠٩٢م والذي يقع في الجهة الجنوبية للقاهرة الفاطمية. ويلاحظ أيضاً أن حي الخليفة وقوصون وهي المنطقة المعروفة الآن بشارع الصليبة القريبة من جامع أحمد بن طولون تعود إلى فترة أقدم وهي فترة إنشاء القطائع كعاصمة للدولة الطولونية عام ٢٥٤هـ / ٨٦٨م. أما منطقة مصر القديمة فتعود إلى فترة إنشاء مدينة الفسطاط أيام عمرو بن العاص عام ٢٠هـ / ٦٤٠م.

يمتد من حي الجمالية في الشمال إلى بداية حي الدرب الأحمر في الجنوب أي من بابي النصر والفتوح إلى باب زويلة طريق طويل يعرف بالقصبة ويعرف الآن بشارع المعز. وقد ظل هذا الطريق محور النشاط الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لمصر حتى فترة محمد علي والذي حرص كل الحكام حتى محمد علي نفسه على أن يكون لهم أثر باق فيه وذكرى تخلد صاحبه. ويطل على جانبي القصبة التي تتفرع منها حارات وطرق عرضية تصل ما بين شرق وغرب السور واجهات العمائر الدينية كالجوامع والمنشآت الدنيوية كالمدارس والحمامات والأسبلة والقصور التي أقامها الخلفاء والسلاطين والملوك الذين تعاقبوا على حكم مصر. وتعد الأبواب جزءاً من مداخل هذه العمائر والمنشآت. وحيث كانت المداخل جزءاً لا يتجزأ من واجهات هذه العمائر فقد عكست هذه المداخل تطور الطراز المعماري والزخرفي لهذه العمائر، ودور الأفكار والعقائد والمذاهب التي حكمت هذا التطور، ولا يقل عن ذلك أهمية دور كل من الصناع والحرفيين والفنانين الذين أسهموا في إنجاز هذه المداخل، فقد مثل هؤلاء الحرفيون حلقة الوصل بين تلك الأفكار والمذاهب وبين الحركات الاجتماعية والسياسية التي سادت في المجتمع القاهرة والمصري في الفترات المختلفة والتي عبروا عنها من خلال تلك الأساليب الفنية والمعمارية.

إن الناظر على مداخل العمائر الدينية والدنيوية على جانبي القصبة سوف يلاحظ أنه بجانب وظيفتها النفعية كمكان للمرور إلى الداخل فقد استخدمت من جانب الحكام كرموز سياسية ومذهبية.

فعلى يمين السالك شمالاً بالقصبة بمنطقة مرجوش يقع جامع الأقمر الذي بني في عهد الخليفة الآمر بأحكام الله الفاطمي عام ٥١٩ /١١٢٥ ويعكس مدخله الذي بني من الأحجار وبابه ذو الضرفتين ذلك الطراز الفريد للزخارف الحجرية لجانبي الباب وأعلاه. فأعلى الباب على هيئة عقد مشع تقع داخله جامة (صرة) بها أدعية لآل البيت كتبت بالخط الكوفي. ويزين منطقة الطبان (وهي المنطقة التي تقع أعلى العقد) شريط كتابي بالخط الكوفي لآيات من القرآن الكريم، وهو الخط المميز للخلافة الفاطمية لمصر. وفي منتصف القصبة وعلى يمين المتجه شمالاً تقع مدرسة الملك الصالح نجم الدين أيوب التي أنشئت عام ٦٤١ / ١٢٤٣ ويزين مدخل المدرسة عقد منكسر يحتوي على مقرنصات وعلى أشرطة كتابية كتبت بالخط النسخ. إن هذا الانتقال من استخدام الخط الكوفي إلى خط النسخ يعكس دلالة هامة وهي الانتقال من المذهب الشيعي للخلافة الفاطمية إلى المذهب السني للدولة الأيوبية.

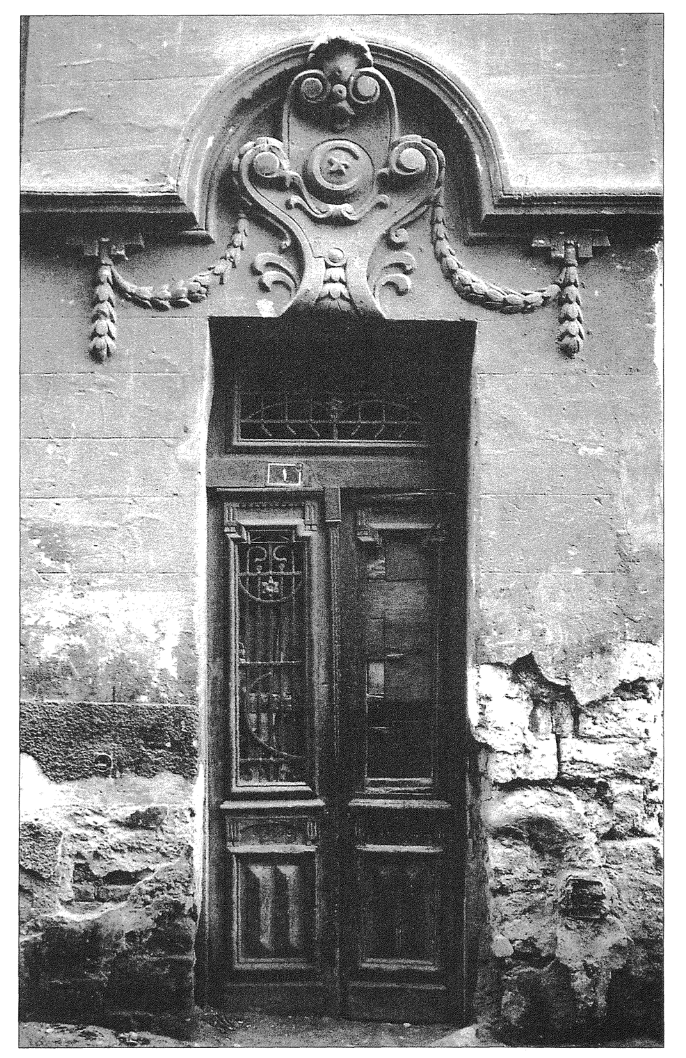
على طول القصبة وعلى جانبيها الشرقي والغربي تنتشر المداخل والأبواب المميزة للعمائر الأخرى والتي تنتمي إلى فترة المماليك البحرية، مثل قبة وضريح السلطان المنصور قلاوون ٦٧٩ - ١٢٧٩ / ٦٨٩-١٢٩٠م وإلى فترة المماليك البرجية أو الجراكسة مثل مدرسة ومسجد السلطان برقوق التي أنشئت عام ٧٨٦- ١٣٨٤ / ٧٨٨-١٣٨٦م، والتي تنتمي إلى العصر العثماني مثل سبيل وكتاب عبدالرحمن كتخدا ١١٥٧ - ١٧٤٤م.

تأثرت مداخل بيوت القاهرة السكنية بمداخل العمائر الدينية والدنيوية المختلفة التي انتشرت على جانبي القصبة على مر العصور، وقد نشأ عن ذلك طراز محلي سادت نماذجه في بيوت الطبقة الوسطى وكذلك الطبقة العليا مثل بيت جمال الدين الذهبي بحوش قدم ١٠٤٧ - ١٦٣٧ وبيت السحيمي بالدرب الأصفر ١٠٥١ - ١٧٤٨، ويغلق المدخل المنكسر لهذه البيوت والذي يؤدي إلى الحوش، بباب من ضرفة واحدة من الخشب.



تبنى محمد علي خلال فترة حكمه طرازاً آخر من العمارة يعرف بالعمارة الرومية وهو الطراز

Enter in Peace: The Doorways of Cairo Homes 1872 - 1950
ادخلوها بسلام - أبواب بيوت القاهرة ١٨٧٢-١٩٥٠
Ahmed Abdel-Gawad
The American University of Cairo Press



«أبواب بيوت القاهرة»

مدخل على الطراز المحلى لأحد البيوت بحى الخليفة (فترة القرن التاسع عشر)، حيث تظهر زخارف الجفت والميمة والتكوينات الدائرية بمنطقة التوشيحة، والمقرنصات بمنطقة الطبان.



مدخل على طراز العمارة الرومية، حيث تظهر زخارف «الجارلاند» يعود تاريخه إلى عام ١٢٩٢هـ/ ١٨٧٥م، كما هو مبين على سرة الشراعة بحى بولاق.

أحد المداخل على طراز العمارة الإسلامية الجديدة بشارع ٢٦ يوليو (١٩٢١م).

الذى كان منتشراً باستنبول عاصمة الخلافة العثمانية ومناطق الأناضول مثل مدينة كوتاهيه، والولايات الأوروبية للدولة العثمانية مثل ألبانيا والبوسنة والهرسك. وقد بنى محمد على قصر شبرا وقصر الجوهرة، والمبانى الإدارية بالقلعة على هذا الطراز.

تميزت مداخل هذا الطراز المعمارى بثلاثة أشياء واضحة، وهى ظهور الشراعة المصنوعة من الحديد أعلى الباب كمصدر للإضاءة والتهوية. وظهور الزخارف الحجرية أو الجصية المعروفة باسم «الجارلاند» garland فى منطقة التوشيحة، ثم ظهور الأبواب ذات الضرفتين وذلك كما يبدو فى أقدم هذه البيوت والكائن فى ٥٠ شارع الخليفة الذى يرجع تاريخ بنائه إلى عام ١٢٦٣-١٨٤٦ .

أخذت الشراعة المصنوعة من الحديد شكل نصف الدائرة، وتتكون من أسياخ طويلة من الحديد المبروم تنتهى إما على هيئة رؤوس سهام أو رؤوس سهام تتبادل مع أهلة داخلها نجوم. وتوجد بالشراعة أفاريز أو شرائط نصف دائرية تحتوى على زخارف من أشكال مختلفة توصل ببعضها البعض عن طريق حلقات معدنية (أفيزات). وقد أبدع الحدادون خاصة فى منطقة بولاق أشكالاً عديدة وجميلة من هذه الشراعات، والتى يبدو بعضها كقطع الدانتيلا من وفرة ما بها من زخارف.

تخرج الأسياخ الحديدية عادة من مركز الشراعة والذى يعرف بالسرّة وهى عبارة عن نصف دائرة من الحديد أو النحاس يسجل عليه عادة تاريخ إنشاء المنزل، وهو تقليد ساد جميع البيوت التى أنشئت خلال تلك الفترة والذى اتبع التقليد القديم فى وضع اللوحات التأسيسية التى تحتوى على اسم المنشئ وتاريخ الإنشاء على مداخل العمائر الدينية والدنيوية، وذلك كما يبدو فى اللوحة التأسيسية القائمة على مدخل مسجد سليمان أغا السلحدار بالقصبة ١٢٥٥ / ١٨٣٩. كان الشىء الثانى الذى ميز هذه المداخل هو ظهور أشكال زخرفية جديدة خاصة فى منطقة التوشيحة (وهى المنطقة المحصورة بين قوس عقد الباب ومنطقة الطبان والحافة الخارجية للمدخل) تعرف باسم الجارلاند وهى عبارة عن مجموعة من الزهور وأوراق النباتات والثمار على هيئة صحبة الورد. كما زخرفت التوشيحة بعدة أشكال عبارة عن فرع نباتى يحتوى على أوراق من الجانبين. هذا بجانب زخرفة الأرابيسك وقد استعملت الأحجار فى تنفيذ هذه الأشكال الزخرفية الوافدة، كما استخدم الجص كذلك. وفى هذه الحالة كان يتم عمل «فورمات» جاهزة لهذه الزخارف يتم تثبيتها بعد ذلك فى أماكنها.

تصارع مع طراز المداخل الرومية الطراز المحلى فى المداخل، والذى اعتمد على الدوائر أو أنصاف الدوائر بدلاً من أسياخ الحديد التى تخرج من مركز الشراعة. وفى هذا الطراز أيضا تسود وحدة زخرفية استمرت منذ العصر المملوكى وهى وحدة «الجفت والميمة» وذلك فى زخرفة كامل المدخل مع استخدام


٩ 9

التكوينات المستديرة البارزة فى منطقة التوشيحة، واستخدام المقرنصات خاصة فى منطقة الطبان. وقد استخدمت المقرنصات وهى أشكال على هيئة عش النحل، منذ العصر الفاطمى، أما كوحدة زخرفية أو وحدة معمارية.

ازداد عدد سكان مدينة القاهرة خلال فترة محمد على نتيجة لزيادة عدد السكان بصفة عامة، ونتيجة لازدياد أهمية المدينة نظراً إلى زيادة عدد الطبقة الإدارية الجديدة والتى كان من الضرورى أن تسكن العاصمة. وتشير الإحصاءات إلى زيادة عدد سكان مصر من ٤.٥ مليون عام ١٨٠٠ إلى ٥.٤ مليون عام ١٨٤٦، كما ارتفع عدد سكان القاهرة من ٢١٠.٩٦٠ عام ١٨٠٠ إلى ٢٥٦.٩٥٨ عام ١٨٤٩ فى أواخر فترة محمد على، ثم إلى ٣٠٥.٢٩٧ عام ١٨٦٣ فى بداية فترة حكم الخديو إسماعيل. وتشير الإحصاءات أيضاً إلى أن مساحة مدينة القاهرة لم تتغير إلا قليلاً خلال الفترة من ١٧٩٨ إلى ١٨٦٣، وبذلك فقد تم استيعاب زيادة عدد سكان مدينة القاهرة خلال فترة محمد على داخل نسيج الحيازات القديم لمدينة القاهرة، ومن خلال التوسع العمرانى شمالاً فى حى شبرا والوايلى.

خلال فترة الخديو إسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩) حدث تطور كبير لمدينة القاهرة سواء من ناحية امتدادها المعمارى أو طرازها المعمارى. بحيث يمكن القول بحق لمن يقوم بالتأريخ المعمارى والزخرفى لمدينة القاهرة الحديثة أن هناك القاهرة التى قبل والقاهرة التى بعد الخديو إسماعيل. وقد حدث ذلك نتيجة لعاملين هامين وهما الضغط الديموجرافى نتيجة لازدياد عدد السكان المحليين وازدياد عدد الأوروبيين، ونتيجة للتوسع فى استيراد طرز العمارة الأوروبية وإهمال طرز العمارة المحلية.

حدث التوسع الأهم فى تاريخ مدينة القاهرة فى عهد الخديو إسماعيل من خلال التوسع غرباً. حيث تم تجفيف بركة الأزبكية وإنشاء حى جديد هو حى الإسماعيلية (منطقة وسط المدينة الآن) وبالتالى إنشاء مدينة جديدة تمتد غرباً حتى نهر النيل وتمتد من قصر العينى وجاردن سيتى وحى المنيرة جنوبا إلى الفجالة والظاهر وكلوت بك شمالاً وهو ما أدى إلى زيادة مساحة مدينة القاهرة إلى الضعف تقريباً حتى عام ١٨٨٢ إذ بلغت مساحتها وقتذاك ٣٣١٢ فداناً مربعاً.

أراد الخديو إسماعيل بعد زيارته لمعرض باريس عام ١٨٦٧ أن يكون تخطيط المدينة الجديدة على غرار تخطيط المهندس «هاوسمان» لمدينة باريس، وفى عام ١٨٧٠ عين الخديو إسماعيل المهندس الفرنسى بير جوان مديراً لمصلحة الطرق للإسراع بتنفيذ هذه المهمة. ونتيجة لذلك نشأت مدينة جديدة شقت بها شوارع واسعة حفت بالأشجار ومدت إليها خطوط المياه وخطوط الغاز لإنارة شوارعها.

هنا أنشئت مدينة جديدة على حافة المدينة القديمة يسكنها الأجانب والطبقة العليا من المصريين والمتمصرين. ومن هنا فصاعداً أصبحت قصة القاهرة قصة مدينتين، وطرازين معماريين وزخرفيين مختلفين، ونمطين للتقاليد والعادات، ومن ثم استجابتين مختلفتين للأحداث الاجتماعية والسياسية التى واجهها المجتمع المصرى والتى عكستها مداخل البيوت فى القاهرة القديمة.

كانت قاهرة الخديو إسماعيل هى النواة التى استقرت فيها العمارة الأوروبية الوافدة بمداخلها ذات الطراز الرومانى وطراز عصر النهضة والباروك والكلاسيكية الجديدة. فظهرت الأبواب الخشبية ذات الضرفتين والتى تميزت بشىء هام وهو وجود أشغال الحديد (الفورفورجيه) فى الجزء الأعلى من ضرفة الباب بالإضافة إلى الشراعة العليا أعلى الضرفتين والتى تغير شكلها لتأخذ شكل المستطيل بدلاً من نصف الدائرة كما فى مداخل القرن التاسع عشر. كما صنعت مداخل بعض البيوت من الحديد الخالص- كما فى عمارات الخديو بشارع عماد الدين التى أنشئت عام ١٩١١.



انتقلت هذه الطرز الجديدة للمداخل بالتدريج إلى الجانب الآخر من القاهرة ومعها نظام العمارة الأوروبية، وهو ما شكل تحديا كبيراً للتقاليد المعمارية والزخرفية للقاهرة القديمة، وقد ازدادت أبعاد هذا الصراع حدة بعد الاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢ وازدياد عدد الأجانب زيادة كبيرة بمدينة القاهرة. فقد ارتفع عدد الأجانب فى مصر من ٦٨.٦٥٣ عام ١٨٧٨ إلى ١٥١.٤١٤ عام ١٩٠٧، كان يوجد منهم بمدينة القاهرة وحدها ٧٦.١٧٣ عام ١٩٢٧، وقد شهد العقد الأخير من القرن التاسع عشر والعقدان الأولان من القرن العشرين تصاعد المقاومة بأشكالها المختلفة ضد الاحتلال البريطانى.

شهدت صناعة البناء توسعاً كبيراً خلال الفترة ١٨٩٧ - ١٩٠٧ نتيجة لارتفاع أسعار القطن والتوسع فى الاستثمار فى الشركات التجارية والصناعية المصرية. وقد بلغت حركة التشييد ذروتها فى عام ١٩٠٧ - ١٩٠٨ حيث زادت تصاريح البناء بمدينة القاهرة من ١.٠٧١ عام ١٨٧٩ إلى ١.٨٣٤ عام ١٨٨٢ ثم إلى ٣.١٦٤ عام ١٩٠٧ قفزت إلى ٤.٤٤٤ عام ١٩٠٨، وفى عام ١٩٠٨ بلغ عدد عمال البناء بمدينة القاهرة ١٢١.٠٠٠ عامل (من بين ١٩٤.٨٩٨ فى مصر كلها). وقد وفر ذلك الخبرات البشرية والوسائل اللازمة لظهور طرز معمارية جديدة بالقاهرة القديمة.

ظهر رد الفعل تجاه هذا التغريب المعمارى الذى انتقل من قاهرة إسماعيل ليغزو أحياء القاهرة القديمة خلال تلك العقود الثلاثة من خلال ظهور الطراز الإسلامى الجديد فى العمارة السكنية ومداخلها، وظهور الطراز الذى يمكن تسميته بالقومية المصرية على مداخل البيوت وأبوابها.

إن ظهور الطراز الإسلامى الجديد neo-Islamic فى العمارة لا يمكن فصله عن حركة الإحيائية الإسلامية على يد الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) وأستاذه جمال الدين الأفغانى (١٨٣١ - ١٨٩٨). والتى ظهرت نتيجة للتدهور السياسى للدولة العثمانية والغزو الاستعمارى للبلاد العربية. وقد تميز هذا الطراز المعمارى بالقاهرة القديمة بميزة فريدة وهى تغطية كامل أو معظم واجهات العمائر بالخشب مع استعمال «خرجات» استوحت وظيفة المشربية القديمة. كانت هذه الواجهات مساحة اخترعها المعمارى والفنان واستغلها فى ملئها بالزخارف الإسلامية مثل الطبق النجمى والزخارف الهندسية مثل الأشكال الرباعية والسداسية والتكوينات النجمية الكبيرة والصغيرة. وذلك كما يبدو فى منزل المناديلى ومدخله الذى أنشئ عام ١٩٠٦ بحى القربية بالقرب من باب زويلة.

تحالف أربعة من الحرفيين بطريقة تلقائية فى تصميم مداخل هذا الطراز المعمارى وأبوابه وهم الحداد الذى قام بأعمال الحدادة وزخرفة الشراعات والنجار ومعه الخراط فى تصميم الجزء الخشبى من الباب، ونحات الحجر الذى زخرف المدخل. هؤلاء الجنود المجهولون كان لديهم الوعى بما يدور من صراع خفى بين النمط المحلى من المداخل وتقاليده القديمة والنمط المستورد، وبذلك فقد قاموا بتعديلات جوهرية على الأبواب الأوروبية ومداخلها فى ظل هذا الطراز حيث أصبحت الزخارف المعدنية لشراعة الباب والشراعة العليا على هيئة الأشكال الإسلامية التقليدية. أما الجزء السفلى من ضرفة الباب الذى أخذ الشكل المستطيل أو المربع فجاءت زخارفه على هيئة الطبق النجمى أو الشكل المعقلى أو على هيئة المفروكة. وزخرفت المداخل أيضا بأشكال إسلامية على أحجار المدخل.

ظهر الطراز الإسلامى الجديد أيضا فى قاهرة الخديو مع اختلافين أساسيين. فقد ظهر متأخراً عن مثيله فى القاهرة القديمة، كما أنه اختلف من حيث من قاموا به وتبنوا مبادئه. إن من قاموا بتنفيذ هذا الطراز كانوا من خريجى مدرسة الفنون الجميلة التى أنشئت عام ١٩٠٨، كما كانوا من الأكاديميين أعضاء البعثات الرسمية التى أرسلتها الدولة للدراسة فى أوروبا بين عام ١٩٠٨ وعام ١٩٣١، وقد تبنى بعضهم بعد عودته حركة الإسلامية الجديدة والذين كان من بينهم مصطفى فهمى بك الذى قام بتصميم العديد من المبانى العامة فى قاهرة الخديو مثل المقر الرئيسى لبنك مصر بشارع عماد الدين عام ١٩٢٧، وجمعية المهندسين المصرية عام ١٩٣٠ بشارع رمسيس، ونقابة الأطباء بشارع قصر العينى عام ١٩٤١ وقد صممت مداخل هذه المبانى وأبوابها حسب الطراز الإسلامى.

تزامن مع ظهور الطراز الإسلامى الجديد فى العمائر والمداخل وأبوابها ظهور طراز اختصت به مداخل البيوت فقط فى القاهرة القديمة وانتشر انتشاراً كبيراً فى أحيائها وهو طراز القومية المصرية الذى تزامن ظهوره مع تصاعد المقاومة ضد الاحتلال البريطانى والذى بلغ ذروته فى ثورة ١٩١٩م. وقد ظهر التعبير الرسمى عن هذا الاتجاه على يد المثال محمود مختار (١٨٩١-١٩٤١) وتمثاله نهضة مصر عام ١٩٢٨ الذى صور أبو الهول وهو رمز فرعونى ينهض على قدميه الأماميتين بدلاً من امتدادهما فى الوضع القديم،وقد ظهرت بجانبه فلاحة مصرية بجلبابها المميز تضع يدها على رأسه. أن المعنى هنا واضح وهو أن مشروع الاستقلال والنهضة يكمن بالأساس فى التواصل مع القديم وعدم التنكر له. إن نفس ما حدث بصورة

أحد المداخل بحى الناصرية التى انتشرت بالقاهرة القديمة، والتى تتميز بزخرفة الثعبان والهلال بداية القرن العشرين، وهى نفس الفترة التى ظهر بها تمثال نهضة مصر للمثال محمود مختار



رسمية من وجهة نظر الأكاديميين الذين تعلموا فى الخارج حدث بصورة تلقائية على مداخل بيوت القاهرة القديمة. فقد سادت على أبواب البيوت فى العقدين الأول والثانى من القرن العشرين وحدتان زخرفيتان من معدن الحديد وهى الثعبان والهلال سواء على شراعة الضرفة أو الشراعة العليا للباب. وقد استخدمت وحدة الثعبان سواء على هيئة رأسه أو ذيله أو كليهما فى تشكيلات مستديرة وشبه مستديرة تعكس الحيوية وقوة الحركة. أما وحدة الهلال والتى صممت على شكل دائرتين إحداهما أصغر من الأخرى وضعتا داخل بعضهما البعض وملتصقتين عند طرفيهما فهى توحى بالثبات والاستقرار فى مقابل وحدة الثعبان التى توحى بالحركة والديناميكية. وقد انتشر هذا الطراز من الأبواب ليس فقط فى مداخل البيوت ولكن أيضا فى أبواب الشقق.

إن الجمع بين الوحدتين الزخرفيتين، الثعبان (الفرعونى) والهلال (الإسلامى) يماثل الجمع الذى عبر عنه المثال مختار بين أبو الهول (رمز فرعونى) والفلاحة (رمز إسلامى)- فقد استخدم الثعبان فى العصر الفرعونى كرمز ملكى الغاية منه حماية الفرعون من القوى الشريرة، كما استخدم أيضا كرمز للخلود. إن بعث واستدعاء هذا الرمز فى تلك الفترة بالذات كان له توظيف سياسى يدخل فى نطاق الجمع بين عنصرى الأمة الأقباط والمسلمين وهو الشعار الذى نادت به ثورة ١٩١٩ فى نطاق الاستقلال.

فى فترة القرن التاسع عشر كانت المساحة التى بنيت من الحجر والتى تحيط بجوانب الباب وأعلاه هى مجال التعبير، وفى فترة العقدين الأولين من القرن العشرين تقلصت هذه المساحة ليصبح الباب نفسه بجزءيه المعدنى والخشبى هو مركز التعبير، وفى العقد الثالث والرابع أصبحت الصنجة الوسطى بعقد الباب والتى تعرف باسم المفتاح أو مفتاح العقد Key stone هى مجال آخر للتعبير. ففيها أصبح يذكر تاريخ إنشاء المنزل، أو اسم صاحبه كما حفرت عليها كلمة «الله» أو شعار الأسرة المالكة، أو ثعبانان رمزاً للحماية. وجاء المفتاح أيضاً على هيئة نصف محارة بحرية رمزاً للخير. وفى هذه الفترة أيضاً كان من المعتاد كتابة أو نقش آيات من سورة الحجر «ادخلوها بسلام آمنين» على عتب الباب تبركاً وأمناً للداخلين والمقيمين بالمنزل. ■

وكأنني قد مت قبل الآن
أعرف هذه الرؤيا وأعرف أنني أمضي
إلى ما لست أعرف



محمود درويش



هبة رءوف عزت

لم أكن من أصدقاء محمود درويش، لم أقابله قط، ولا تجمعني بشعره ذكريات، أية ذكريات.

لم أحمل أشعاره في حقيبة المدرسة في السبعينيات، ولم أكتبها في كراس طالبة جامعية في الثمانينيات، ولا سهرت أقرأ أبيات شعره في أمسيات صيف التسعينيات، ولا تدثرت بها في شتاء عبر السنوات.

لي أصدقاء لهم مع كل ديوان ذكرى، وكل بيت شعر قصة، عاصروه وامتزجت أيامهم وأحلامهم بكلماته فشعروا عند موته أن مساحات على خريطة الذات انطفأت برحيله، منهم من بكى ومنهم من أغلق عليه بابه مكتئباً.

أنا لست منهم.

لم أتعرف على شعر محمود درويش إلا منذ عام ونصف فقط.

وباغتني.

رأيته مكتملاً عبر الدواوين، فلم أشهد تشكله عبر السنين.. بل شاهدت صورته في إطارها النهائي: «في حضرة الغياب» وزهر اللوز.. وما بعدهما ..للنهاية .وعدت أفتش في كل ما قبلها عن تفاصيل الصورة في الأجزاء ..أشعاره الأولى ومسيرته الطويلة مع.. الأبجدية.. ووقفت أتأمل صورا لكل منحوتاته الشعرية على صفحة.. الجدارية.

وأدهشتني وحدته.

خلف قناع المناضل المنفي والرمز الأدبي والثقافي والرجل العاشق أبصرت الطفل..الوحيد.

كان هذا الطفل يطل علي من بين السطور ثم يعود ليختبئ خلف الكلمات.. وكنت أسمع صوت أنينه المكتوم طول الوقت.

في حواره الأول مع الصحافة العربية الذي أجراه في موسكو الناقد اللبناني محمد دكروب لينشر في مجلة الطريق ١٩٦٨ دلني محمود درويش على بداية الخيط، وأوقفني أمام هذا الطفل وأعطاني مفتاح الفهم لنصوصه الشعرية والنثرية:

«...أضع أمامكم طفولتي..

لا لأني من أولئك المولعين بالحنين إلى البراءة الأولى

ولا لأني أنتمي إلى الذين يعاملون مرحلة الطفولة على أنها العنصر الحاسم الذي يحدد اتجاه الشعر

ولكن الطفولة، في مثل حالتنا اكتسبت ميزة خاصة وستساعدنا ولو قليلاً على فهم هذه الصلة التلقائية المبكرة بين الخاص والعام .

إن طفولتي هي بداية مأساتي الخاصة التي ولدت مع مأساة شعب كامل.

لقد وضعت هذه الطفولة في النار، في الخيمة، في المنفى، مرة واحدة، وبلا مبرر تتمكن من استيعابه، ووجدت نفسها فجأة تعامل معاملة الرجال ذوي القدرة على التحمل ولا تستثنى من مصيرهم، فالرصاص الذي انطلق في تلك الليلة من صيف ١٩٤٨ في سماء قرية هادئة (البروة) لم يميز بين أحد، ورأيت نفسي، وكان عمري يومها ست سنوات أعدو في اتجاه أحراش الزيتون السوداء فالجبال الوعرة مشياً على الأقدام حيناً وزحفاً على البطون حيناً، وبعد ليلة دامية مليئة بالذعر والعطش وجدنا أنفسنا في بلد اسمه لبنان، وحين صحا ذلك الطفل الممزق الثياب من التعب والرهبة كان رأسه يزدحم بالأسئلة التي هاجمته دفعة واحدة وبلا تسلسل، ومنذ تلك الليلة انقلبت الصفة الخاصة لعالم الطفولة وأصبح ذلك الطفل محروماً من الأشياء واللغة التي تميزه عن الكبار، والغريب هو أن تلك الليلة أكسبته شعورا بأنه ، منذ الآن ، لن يختلف عن الكبار، والتصقت بذهنه وعاطفته كلمات جديدة صار يعرف أنها مصيرية: الحدود، اللاجئون، الاحتلال، وكالة الغوث، الصليب الأحمر، الجريدة، الراديو، العودة وفلسطين ...إذ لم تكن به حاجة ، على ما يبدو، لأن يعرف بأنه من فلسطين قبل الآن، من هنا ألاحظ أن ارتباطي الأول بالقضية بدأ بتعرفي المفاجئ على الكلمات. وعندما كنت أسأل أهلي عن ترجمة هذه الكلمات، كنت أدخل عالم قضايا جديدة والتصق بها رغما عني ، مبتعدا بوتيرة سريعة عن عالم الطفولة إذا كان يعني ما يحظى به الطفل من تفوق وتمييز، وصرت أقترب، بوتيرة سريعة أيضاً، من عالم الطفولة الذي صار يعني المكان الذي ستخلصني العودة إليه من هذه الكلمة الجارحة:لاجئ. وهكذا تحولت عواطفي إلى أسيرة لكلمة «العودة» التي تعني المصالحة والانتهاء من العار. وصرت أنتظر حيث أصبح الاحساس المرهف بالحرمان والظلم والتشرد مسيطرا على ذهني الصغير -وكل ما ورثته من حب للدنيا استبدله الواقع الجديد بضيق شديد بها . ولهذا-أذكر- فقدت موهبة اللعب وتسلق الشجر وقطف الأزهار ومطاردة الفراش.وورثت عن أهلي عادة التأفف والركون إلى الصمت والتأمل. وأستطيع الآن أن أحدد، من بعيد، أن الموهبة الأولى التي قادتني إلى الشعر كانت موهبة التأمل. بمعنى أنها أوصلتني إلى الارتباط المرهق بهموم الكلمات الجديدة، وسط جو كثيف من الغربة، فعمقت إحساسي بالسبب والشكوى، ومن هنا أيضاً أستطيع أن أحدد منبع حساسيتي الشديدة تجاه العدوان، فإن طفولتي كانت ضحية عدوان -وأجد الآن، خلال هذه المراجعة أن الطفولة لم تكن تعني مرحلة من مراحل حياتي، وإنما كانت وطني، وفي وطن الطفولة كنت أشعر بالمراحل: الحرمان-الخوف-طرح الأسئلة ، العزلة ،التأمل ، ثم الغضب على شيئين، على الواقع الجديد، وعلى الذين احتلوا طفولتي -وطني. وقادوني إلى هذا الواقع، هذه هي تجربة «الطفولة المنفية». وتليها تجربة أخرى. قيل لي في مساء ذات يوم: الليلة تعود إلى فلسطين. وفي الليل، وعلى امتداد عشرات الكيلومترات في الجبال والوديان الوعرة، كنا نسير..أنا وأحد أعمامي ورجل آخر هو الدليل. والدليل رجل خبير بمسارب الجبال. استغل هذه الخبرة لتصبح مصدر رزق .

في الصباح وجدت نفسي أصطدم بجدار فولاذي من خيبة الأمل.أنا الآن في فلسطين الموعودة، ولكن أين هي؟ لا. هذه ليست فلسطين . تلك الأرض السحرية.. الخلاص من الظلم والحرمان، لا تحتضنني كما تصورت، وهذا الصبي العائد، بعد سنتين من الانتظار، يجد نفسه أسيرا لمصير المنفى ذاته. بأسلوب آخر وعلى أرض ليست له...ليست له! هذه هي الحقيقة الثانية التي ما زالت، حتى الآن، أعنف يد تحرك إحساسي بالمأساة، كما كانت أول محاولة شعرية لي. لم أعد إلى بيتي وإلى قريتي، فقد أدركت بصعوبة بالغة أن القرية هدمت وحرثت. كيف تهدم القرى؟ ولماذا؟ وكيف يعاد بناؤها؟

.. وإذا كان من المتاح الآن تقويم هذه التجربة ، تجربة اللاجئ في وطنه، فإني أشعر بأنها تبعث على خطر القتل النفسي بصفاقة أقسى من تجربة المنفى. في المنفى يتوفر لديك الاحساس بالانتظار، وبأن المأساة مؤقتة فتتنسم رائحة أمل، وتحمل عذاب المنفى مبرر، والتصور للمنزل والحقل والجمال المنشود والسعادة القصية وغيرها أمر مشروع. أما التجربة الأخرى، اللجوء في الوطن، فإنه أمر غير مبرر وصعب الاستيعاب في حدود وعي الطفل والصبي.إنك تشعر بالقهر حتى في أجمل أحلامك، وتكتسب ملامحك انعكاسات واقع هي أقرب ما تكون إلى الرموز. كنت أشعر بأني مستعار من كتاب قديم يخلق فيَّ انطباعا غامضا لأني لا أحسن قراءته».

...

حمل محمود درويش عبر السنين تلك الطفولة/الوطن في قلبه الذي أصابه شرخ عميق

حين انفكت عرى العلاقة بين الذات والمكان والزمن أمامه وهو لا يزال طفلا صغيرا، ترك المكان ولما عاد بعدها بعامين وجد الطفل الذي فرضت عليه لغة وسلوكيات الرجولة كل معالم المساحات قد تغيرت، والأرض محتلة بمن جاء يستعيد أساطير زمانه التاريخي على أرض اغتصبت ملامحها التي كان محمود قد أسكنها عين براءته..

هذا هو الألم الذي بقي في قلبه حتى مات.

والموت كان لمحمود أحد احتمالات العودة، فلم يكن الموت لحظة نهاية بل فرصة إضافية للبحث عن الطفل الذي فقده..وعاش عمره يبحث عنه..ويحن إليه.

من الجدارية (١٩٩٨) انتقيت المقاطع التي تحمل هذا الوجع، وتحمل معه عذوبة صوفية فريدة في التعامل مع الحياة، ومع الموت.. وما وراءهما.

هناك كان محمود درويش الذي.. أبصرت.

....

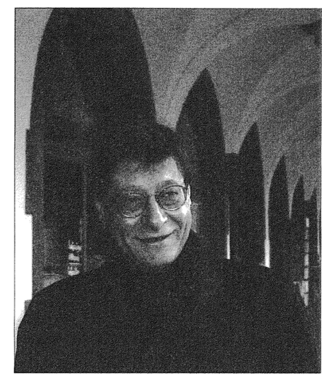
أرى السماء هناك في متناول الأيدي
ويحملني جناح حمامة بيضاء صوب طفولة أخرى
ولم أحلم بأني كنت أحلم
كل شيء واقعي
كنت أعلم أنني ألقي بنفسي جانباً وأطير
سوف أكون ما سأصير
في الفلك الأخير

.....

كنت ولم أكن
فأنا وحيد في نواحي هذه الأبدية البيضاء
أنا وحيد في البياض
أنا وحيد
وكأنني قد مت قبل الآن
أعرف هذه الرؤيا وأعرف أنني أمضي
إلى ما لست أعرف
ربما ما زلت حيا في مكان ما
وأعرف ما أريد...
سأصير يوماً ما أريد

.....

سأصير يوماً طائراً
وأسل من عدمي وجودي
كلما احترق الجناحان
اقتربت من الحقيقة
وانبعثت من الرماد
أنا حوار الحالمين
عزفت عن جسدي وعن نفسي
لأكمل رحلتي الأولى إلى المعنى



فأحرقني وغاب
أنا الغياب
أنا السماوي الطريد
سأصير يوما ما أريد

.....

أرض قصيدتي خضراء عالية
كلام الله عند الفجر أرض قصيدتي
وأنا البعيد
أنا البعيد

.....

قال الصدى:
وتعبت من أملي العضال
تعبت من شرك الجماليات
ماذا بعد بابل
كلما اتضح الطريق إلى السماء
وأسفر المجهول عن هدف نهائي
تفشى النثر في الصلوات
وانكسر النشيد

......

غنيت كي أزن المدى المهدور
في وجع الحمامة
لا لأشرح ما يقول الله للإنسان
لست أنا النبي لأدعي وحياً
وأعلن أن هاويتي صعود
وأنا الغريب
تعبت من درب الحليب
إلى الحبيب
تعبت من صفتي

يضيق الشكل
يتسع الكلام
أفيض عن حاجات مفردتي
وأنظر نحو نفسي في المرايا
هل أنا هو؟

....

أنا لست مني إن أتيت ولم أصل
أنا لست مني إن نطقت ولم أقل
أنا من تقول له الحروف الغامضات
اكتب تكن!
واقرأ تجد!
وإذا أردت القول فافعل . يتحد ضداك في المعنى ...
وباطنك الشفيف هو القصيد

.....

أفرغني الهباء من الإشارة والعبارة،
لم أجد وقتاً لأعرف أين منزلتي،
الهنيهة، بين منزلتين .
لم أسأل سؤالي بعد
عن غبش التشابه بين بابين:
الخروج أم الدخول
ولم أجد موتاً لأقتنص الحياة
ولم أجد صوتاً لأصرخ
أيها الزمن السريع
خطفتني
مما تقول لي الحروف الغامضات:
الواقعي هو الخيالي الأكيد.

......

وتنحل العناصر والمشاعر
لا أرى جسدي هناك
ولا أحس بعنفوان الموت
أو بحياتي الأولى
كأني لست مني
من أنا
أأنا الفقيد أم الوليد
حين طار الموت بي نحو السديم
فلم أكن حيا ولا ميتا
ولا عدم هناك ولا وجود

......

لم أولد لأعرف أني سأموت
بل لأحب محتويات ظل الله
يأخذني الجمال إلى الجميل
وأحب حبك هكذا
متحررا من ذاته وصفاته

....

يا موتنا
خذنا إليك على طريقتنا
فقد نتعلم الإشراق

....

سأقول صبوني بحرف النون
حيث تعُب روحي سورة الرحمن في القرآن
وامشوا صامتين معي على خطوات أجدادي
ووقع الناي في أزلي
ولا تضعوا على قبري البنفسج
فهو زهر المحبطين
يذكر الموتى بموت الحب قبل أوانه
وضعوا على التابوت سبع سنابل خضراء
إن وجدت
وبعض شقائق النعمان
إن وجدت

....

لم يمت أحد تماماً
تلك أرواح تغير شكلها ومقامها

....

عندما أتذكر النسيان
تنقذ حاضري لغتي
كأني حاضر أبداً
كأني طائر أبداً
كأني مذ عرفتك
أدمنت لغتي هشاشتها
على عرباتك البيضاء
أعلى من غيوم النوم
أعلى عندما يتحرر الاحساس
من عبء العناصر كلها
فأنا وأنت على طريق الله
صوفيان محكومان بالرؤيا ولا يريان
عد يا موت وحدك سالماً
فأنا طليق ههنا في لا هنا

أو لا هناك
وعد إلى منفاك
وحدك
....

تساءلت ..هل كان محمود درويش ينعي أصدقاءه أم ينعي في مرآة أحزانه نفسه، في رثاء تلو رثاء..ووداع تلو وداع.

وجدته هو محمود يخاطب نفسه حين ينعي إميل حبيبي قائلاً: «وكم كابدت في هذه الرحلة..كم كابدت كي تجد الأدب هناك في تلك المنطقة المتوترة من السؤال فكنت كما تريد أن تكون، وكما لا تريد.»

وهو محمود يصف نفسه وهو يتكلم عن ممدوح عدوان وعن جوزيف سماحة حين يقول أنهما عاشا الحياة وعايشاها بفجورها ..وتقواها ..ويخاطب ممدوح قائلاً: «بحثت عن الفريد في العديد وأنت أمامك بين يديك..ألا ترى إليك أم وجدت نفسك أصفى في تعددها، يا صديقي المفرط في التشظي ككوكب يتكون».

وهو-ربما- كان ينظر في مرآة ياسر عرفات فيرى وجهه هو حين وصفه قائلاً: «كان الناظر للغد والعميق الإيمان بالله وأنبيائه، عميق الإيمان أيضاً بالتعددية الثقافية والدينية التي تمنح هذه البلاد خصوصيتها، التعددية المضادة للمفهوم الحصري الاسرائيلي، وكان في بحثه الديناميكي عن الغد في الحاضر يبحث عن نقاط الالتقاء، ويشكل سداً أمام الأصوليات. لم يكن تدينه حائلاً دون علمانيته، ولم تكن علمانيته عبئاً على تدينه، فالدين لله والوطن للجميع».

عاش محمود الحياة حقاً.. بفجورها وتقواها ..وأراد أن يبحث عن الطبيعي في اللاطبيعي..أن يكون إنساناً في ظل مأساة ، وأن يدافع عن حق الفلسطيني في أن يعيش «فطرته الانسانية»، فهذا هو فعل المقاومة عنده متجسداً في الأيام..والحياة البدهية..والحق في موت بسيط.. «فلم يكن الوطن في حاجة لبراهين شعرية ولا الشعر في حاجة لبراهين وطنية».

امتزجا.

عاش موتاً ..وقام -قامة شعرية -على باب القيامة.. يبحث عن طفله.. «أناه» «.... الذي... وقف مذهولاً أمام فوضى القيامة، فقد انكسر المكان بكل ما فيه من سيرة وكائن وأحدث ما يشبه القطيعة بين الذات وأبعادها، وما بين الحاضر والأمس...». الطفل الذي انصرف..وظل محمود يراوغه عساه يعود ..لتكتمل به.. رجولته.. وذاته.

يقول «...لعل مصدر الشعر الواحد هو هويتنا الإنسانية ، من ماضي غربتنا على هذه الأرض إلى حاضره المغترب. لقد وُلد الشعر من أولى أسئلة الدهشة عن وجودنا، من ذلك البعيد الذي تساءل فيه طفلنا الإنساني عن أسرار وجوده الأولى».

كان محمود يبحث عن وطن، وكان الطفل يبحث عن بيت..لكن صورة البيت تشظت منذ عاد ولم يجد بيته فدفنه في الذاكرة للأبد.

لذا فشعره كان لا يسكن في بيت..كما لم يكن محمود الإنسان يرى في أي بيت.. سكن.

......

في البيت أجلس،
لا سعيداً ..لا حزيناً
بين بين
ولا أبالي إن علمت بأنني
حقاً أنا ..أو لا أحد.
..

يخاطب نفسه طول الوقت..يسافر من الذات للعالم وتحمله مواجهاته مع الموت للأعلى..فيستعير جرس القرآن.. ولا يخفي ذلك..

....

(افتتان الشعر.. بنثر القرآن..)

....

«فبأي آلاء ربكما تكذبان»
وغائبان أنا وأنت، وحاضران أنا وأنت وغائبان
«فبأي آلاء ربكما تكذبان»

.....

وأستعير كلماتك يا محمود..

«.. فماذا أقول لك، يا صاحبي، في حضرة هذا الغياب الناصع، وقد أمليت عليَّ خطبة وداع متقطعة الزمن،خالية من الشجن، محكمة الفوضى، ولا دمعة فيها خوفاً على الكلام من البلل..»؟

......

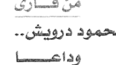
في الجدارية كتبت:
...أتعرفني؟
بكى الولد الذي ضيعته
«لم نفترق، لكن لن نلتقي أبداً»
وأغلق موجتين صغيرتين على ذراعيه
وحلق عالياً

....

اللهم ارحم محمود درويش فقد كان يحب ..سورة الرحمن. ■

من قارئ

محمود درويش.. وداعـــــا



■ سجل
أنا عربى
ورقم بطاقتى خمسون ألف
وأطفالى ثمانية
وتاسعهم.... سيأتى بعد صيف

هكذا كان محمود درويش (عربى) لم يكن متبرئا من عروبته مثل بعض الحكام العرب... هكذا كان محمود درويش (عربى) ولم يكن متبرما من عروبته مثل كثير من المواطنين العرب.. كان يفخر بأنه عربى ويطلب من الآخر أن يسجل انه عربى.

إننا لم نكد نفيق من فقد الأستاذ عبد الوهاب المسيرى إلا وقد فاجأنا القدر برحيل الشاعر الرقيق والغاضب الأول محمود درويش هذا العصفور المغرد فى سماء العروبة الكالحة.. ورغم أن لى موقفا مما يسمى بالشعر الحر إلا أننى كنت اكن تقديرا كبيرا للشاعر الراحل محمود درويش وكثيرا ما كنت أرى فى أشعاره تعبيرا عما يختلج فى صدورنا من هموم وأحزان. .ولقد تعلقت بأشعار محمود درويش منذ فترة ليست بالقصيرة وكنت كلما قرأت له شيئا يزداد تقديرى له ولأشعاره.. كان محمود درويش مثالا حقيقيا للإنسان العربى الذى رغم غربته المكانية لا يستطيع الانفصام عن قضيته الحقيقية فى الحياة.. هل يستطيع أحد منا أن يتخيل حياة محمود درويش دون وجود ذكر لفلسطين السليبة.. أكاد أجزم أنه نفسه كان لا يستطيع ذلك..

لم أحب قصيدة لمحمود درويش مثل قصيدة (أبى) ولنقرأ ماذا يقول فى بدايتها..

غض طرفا عن القمر
وانحنى يحضن التراب
وصلى...
لسماء بلا مطر..
ونهانى عن السفر

ورغم أن محمود درويش كان دائما على سفر إلا أنه كان ينهى نفسه عن السفر فهو حتى إن سافر فهو مقيم داخل المكان المسلوب والذى يرجو دائما أن يعود إليه وللأسف عاد إليه ولكن المكان نفسه لم يعد..

جرحته الولايات المتحدة الأمريكية حينما أخرت تأشيرة دخوله إلى أراضيها أربعة أشهر كاملة رغم علم المسئولين بحقيقة مرضه وأنه يريد الذهاب هناك للعلاج وليس للقيام بعمليات إرهابية أو حتى إقامة ندوات للشعر.. لقد كان يبحث عن العلاج من أمراض جسده التى تتحمل الولايات المتحدة جزءا من إصابته وإصابتنا جميعا بها... رحل محمود درويش قبل أن يأكل من خبز والدته كما كان يحلم دائما... رحل محمود درويش وهو لايزال على حنينه لقهوة والدته (أمد الله عمرها) من منا لا يذكر صراخه

أحن إلى خبز أمى
وقهوة أمى

وحنين محمود درويش إلى خبز الأم وقهوتها لم يمنعه أن يتذكر أمهات (الآخر) بل ويحدثه ويذكره بما حدث لهم ويقول متسائلا ومستنكرا

(إلى قاتل) لو تأملت وجه الضحية
وفكرت.. كنت تذكرت أمك
فى غرفة الغاز
كنت تحررت من حكمة البندقية
وغيرت رأيك
ما هكذا تستعاد الهوية..

برحيل محمود درويش تفقد الأمة العربية (عربيا) حقيقيا كان فخرا لها بأشعاره التى تمس شغاف القلوب.. ولا أستطيع أن أرحل أنا أيضا عن هذا المقام إلا بذكر أبياته التى يقول فيها..

وأبى قال مرة
الذى ما له وطن
ما له فى الثرى ضريح
... ونهانى عن السفر

صدقت ياشاعرنا من ليس له وطن لا قبر له، ترى كم عربيا سيدفن فى العراء ■

محمد عبد الفتاح السرورى

«وبوأكم فى الأرض تتخذون من سهولها قصورا وتنحتون الجبال بيوتا»



عمارة المسلمين

حقيقة التواصل التاريخى

بديع العابد

العمارة ظاهرة حضارية أصابها داء التجديد (التغيير)، كما أصاب باقى الظواهر الحضارية كالفنون والآداب. ولقد صاحب هذا التجديد، تغيير شامل فى البنى النظرية، والمفاهيم، ومناهج التفكير، وطرائق النظر، وأدوات البحث، وأساليب التفسير. ولقد كان داء التجديد، وما زال فى العمارة أشد وطأة منه فى باقى الظواهر الحضارية. فاستأصلت العمارة العربية الإسلامية من محيطها الحضارى، وبوعد بينها وبين جذورها التاريخية، وأفرغت من قيمها الاجتماعية، وشكك فى أصالتها، ووصمت بالتقليد تارة، وبالتبعية تارة أخرى، وغيب فكرها، واستبدلت أطرها النظرية، واختصرت منهجيات ممارستها من أرقى منهجيات التصميم، وهى منهجية الأحكام، إلى أدنى منهجيات التصميم وأكثرها بدائية، وهى منهجية التجربة والخطأ، ثم منهجية التكرار.

ولقد أسفر هذا التغيير عن خلق أجيال من أساتذة الجامعات، والمعماريين الممارسين العرب والمسلمين، تنكروا لأنفسهم ولحضارتهم، أخذوا بظواهر الحضارة الغربية فجهلوا فكرهم المعمارى، «وعطلوه واتخذوا من جهله وكراهته مذهباً يقرون به ويدعون إليه». ولقد كان أخطر ما أقدمت عليه الحضارة الغربية، منذ القرن الثامن عشر، هو تفسيرها لظواهر الحضارة الإسلامية، ومنها العمارة الإسلامية مستغلة وعينا المستلب، وافتقارنا إلى المؤسسات العلمية، وضعف ما كان قائماً منها، كالأزهر الشريف، وانبهارنا بتقدمها العلمى والتقانى. فطرحت تفسيرها، القاصر علمياً وأخلاقياً لهذه الظواهر.

وتهدف هذه الدراسة إلى التعريف بفلسفة التاريخ الإسلامى القائمة على: الدروس والعبر، والتواصل التاريخى، والتفكر والتأمل، والتنوع داخل الوحدة.. وبيان هذه المفاهيم، والتعريف بآليات تفسيرها العقلية والفكرية للظواهر الحضارية، وتحديداً للظاهرة المعمارية، وبيان مدى ارتباطها وتحكمها نظرياً وفكرياً بمنهجيات ممارستها وإنتاجها العلمى. والدراسة تهدف إلى إثبات أن العمارة الإسلامية مورست فى حيز الوعى، وضمن إطار نظرى عماده التفكر والتأمل. وذلك فى محاولة للتخلص من حضور وتفسير فلسفة التاريخ الغربى للعمارة الإسلامية، القائمة على التحقيب التاريخى، الذى استنه المستشرقون وتبناه أتباعهم من العرب والمسلمين، الذى جردوا فيه العمارة الإسلامية من جسمها النظرى، وأخضعوها للممارسات العملية التى تتم بمنهجية التجربة والخطأ. ولتحقيق ذلك سأعرض لمفهوم التاريخ فى الجاهلية والإسلام.

إن مفهوم التاريخ عند العرب قبل الإسلام، أو ما اصطلح على تسميته بالجاهلية، كان قائماً على الأخبار عن أحوال العرب وأيامها وحروبها وأسواقها وتجاراتها، وكان يعتمد على الرواية وعلم الأنساب. وثق بعض هذه الأخبار فى الشعر الجاهلى وفى القرآن الكريم، وتم جمع هذه الأخبار فى كتب التاريخ الإسلامى، فشكلت تاريخاً مشتركا للجنس العربى قبل الإسلام، صنف فى ثلاثة طبقات وهى: العرب البائدة والعاربة والمستعربة.

وهذا التاريخ المشترك حوى الكثير من المعلومات المعمارية، كوصف المدن، وتاريخها، ووصف المبانى، وعناصرها المعمارية، وتقانة بنائها، وتاريخها، وملاكها. ونذكر منها كتاب الأصنام[١] لهشام بن السائب الكلبى، وكتاب الإكليل[٢]. للهمذانى، وغيرها من الكتب التى أرخت لعمارة العرب قبل الإسلام، معتمدة فى جمع مادتها التاريخية على ما ورد فى الشعر الجاهلى.

على أن أرقى وأهم ما تضمن مفهوم التاريخ عند العرب قبل الإسلام هو مفاهيم فلسفة التاريخ التى عبر عنها حكيم العرب قس بن ساعدة الإيادى فى خطبته وقصيدته المشهورتين[٣] وهى: الدروس والعبر، والتواصل التاريخى، والتفكر والتأمل. وهذه المفاهيم هى نفسها ركائز فلسفة التاريخ الإسلامى التى أرساها القرآن الكريم، والمفكرون والمؤرخون المسلمون، وأضافوا إليها مفهوم التنوع داخل الوحدة. أما مفهوم التاريخ فى الإسلام فقد عرفه ابن خلدون[٤]:

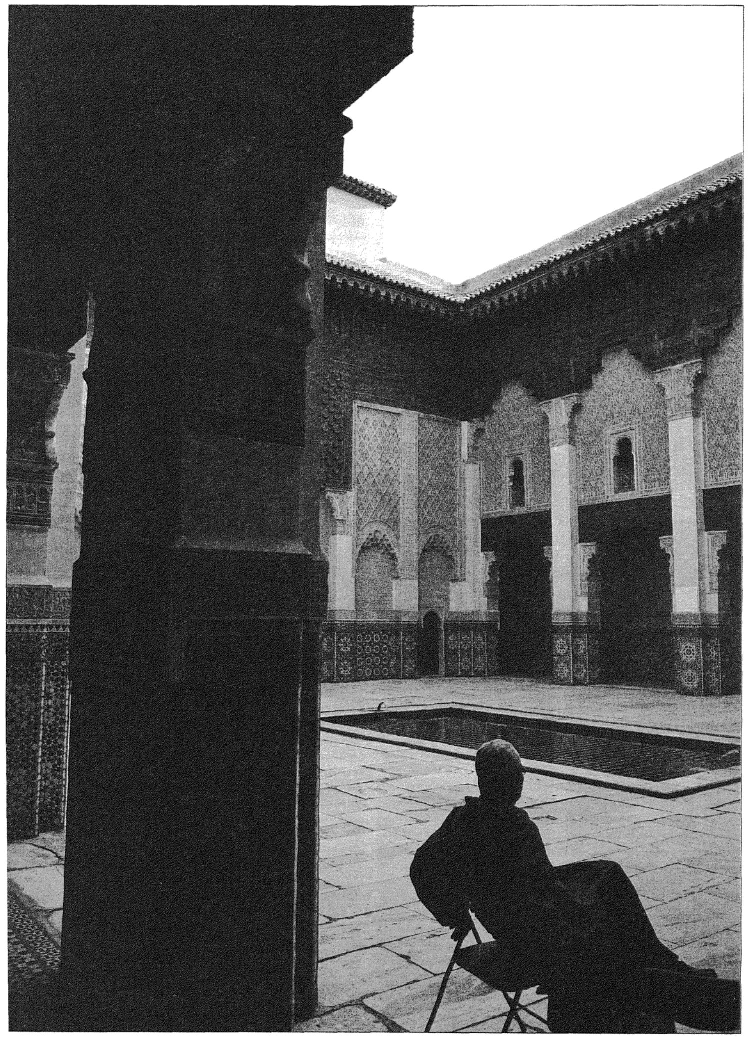
«فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم فى أخلاقهم، والأنبياء فى سيرهم، والملوك ودولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء فى ذلك لمن يرومه فى أحوال الدين والدنيا، فهو يحتاج إلى مآخذ كثيرة متعددة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت، يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن المزلات والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران، والأحوال فى الاجتماع الإنسانى...».

الدروس والعبر

إن فلسفة التاريخ فى رأيى هى رؤية أو تصور الحضارة لكيانها وبنيتها ولمحيطها الكونى والعالمى. وبتعبير آخر هى خلاصة تفسيرها لظواهرها وتفسيرها للكون وللعالم. وفلسفة التاريخ هى التى تحدد علاقة الحضارة المفرزة لها أو المنتجة لها، والمعبرة عنها بالحضارات الأخرى. فهى إذن: مجمل الأطر النظرية، والثقافية، والفكرية، التى تحكم تشكيل ظواهر الحضارة، وهى التى تعبر بها الحضارات الراقية عن بنيتها وظواهرها.

وفلسفة التاريخ هى التى توضح منهجيات تفسير الظواهر الحضارية وتحدد منطلقاتها، فتحدد بذلك أطرها الفكرية، وتكسبها خصوصية فى الطرح والشكل والمضمون، تميزها عن مثيلاتها من الظواهر والحضارات الأخرى.

وفلسفة التاريخ هى التى تحدد وعى منتسبيها، وتبين مدى التزامهم الحضارى من





خلال تلقائية ردود فعلهم على ما يمكن أن يقلق وعيهم من أحداث وظواهر معرفية.

تأسيساً على ما سبق فإن ردود أفعالنا على تفسير ظواهر حضارتنا العربية الإسلامية يجب أن تكون نابعة من حضارتنا وفلسفة تاريخها، لكن الواقع غير ذلك، فردود أفعالنا على تفسير الظاهرة المعمارية كان استجابة مطلقة لفلسفة التحقيب التاريخى للحضارة الغربية، التى قسمت عمارتنا إلى حقب تاريخية، وجعلت لكل حقبة طرازاً خاصاً بها، له خصائصه الشكلية والجمالية، فأنكرت أصالتها ووصمتها بالتبعية للحضارتين البيزنطية والساسانية.

وأخطر من هذا هو أن تحقيب وتفسير الحضارة الغربية للعمارة الإسلامية، جردها من أطرها النظرية، ونفى عقلانية ممارستها، المتمثلة فى أرقى منهجيات التصميم المعمارى، وهى منهجية الأحكام، واختصرها فى منهجيتى التكرار والاقتباس. وذلك كله يعود إلى وعينا المستلب، وتهميشنا لذاتنا، وتغييبنا لإنجازاتنا العلمية. وسأعرض فيما يلى من دراسة وتحليل إلى مفاهيم فلسفة التاريخ الإسلامى ومضامينها المنهجية، التى يجب أن توظف فى تفسير ظواهر الحضارة العربية الإسلامية، وعلى وجه التحديد بالظاهرة المعمارية. وتتضمن هذه الفلسفة أربعة مفاهيم وهى: الدروس والعبر، والتواصل التاريخى، والتفكر والتأمل، والتنوع داخل الوحدة. وكل مفهوم من هذه المفاهيم يتضمن منهجيته الخاصة فى تفسير الظواهر الحضارية، وسأقصر عرضى هنا على تفسير الظاهرة المعمارية وممارستها، مبتدئاً بمفهوم الدروس والعبر.

وهذا المفهوم وكما يتضح من ألفاظه ومعانيها، ومن تجربتنا التاريخية، ومعايشتنا الإنسانية الحسية، مفهوم فطرى تربوى تدريبى وتعليمى له دور معرفى تراكمى، أثرى التجربة الإنسانية وأسهم فى ترشيدها. وهو كوسيلة أو كمنهج تربوى ما زال له حضوره الفاعل.

أما تاريخيا فقد وظفه القرآن الكريم فى تفسير ما آلت إليه الأقوام التى سبقت الإسلام، وما حل بحضاراتها، كما فى العقاب الجزئى لآل فرعون، والإبادة الكلية لقوم نوح وقوم هود (عاد)، وقوم صالح(ثمود) وقوم لوط وقوم شعيب. ويؤخذ مفهوم الدروس والعبر صورة أكثر وضوحاً وشمولاً فى قوله تعالى: «ألم تر كيف فعل ربك بعاد. إرم ذات العماد. التى لم يخلق مثلها فى البلاد». وأيضاً فى قوله تعالى: «أولم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم».

وما يعنينى من هذا المفهوم ليس الحدث التاريخى بل حضور مفهوم الدروس والعبر فى تفسيره، وما يتضمن الحدث التاريخى من إنجازات حضارية، وبالذات عمرانية، فإرم ذات العماد، التى لم يخلق مثلها فى البلاد، إنجاز حضارى ضخم يعجز الوصف عنه، ولا يحيط الخيال بأبعاده. ولقد تم هذا الإنجاز بأيد عربية، وعلى أرض عربية، فكانت دروساً وجب الاستفادة منها، وعبراً وجب الاتعاظ بها. فمفهوم الدروس والعبر استعمل تاريخياً فى تفسير تاريخ الأمم السابقة للإسلام، كما استعمل كمنهج استدلالى تربوى للاتعاظ والاعتبار.

أما معمارياً فإننا إذا قارنا بين عظمة المنجزات المعمارية للحضارة الفرعونية، الماثلة إلى عصرنا الحاضر، بعمارة إرم ذات العماد التى لم يخلق مثلها فى البلاد، لتبين لنا أن الأولى على عظمتها، لا ترقى إلى عمارة الثانية، لأن وصف الله عز وجل للثانية بعبارة «لم يخلق مثلها فى البلاد» يتضمن تفردها فخامة، وتميزها جمالاً. فالخيال الذى أطلقه المؤرخون والجغرافيون[5] العرب فى وصف مدينة إرم ذات العماد وعمارتها على سبيل المثال، كانت وما زالت تؤسس دروساً فى نظريات التخطيط العمرانى، والتصميم المعمارى، والعمران الشجرى، والجمال، والفخامة، وتقانة البناء. واللافت للنظر أن كل ما نسمع عنه من فخامة فى بعض قصور أغنياء هذا العصر لا يرقى إلى وصف قصور إرم ذات العماد، كما أن أرقى مدن العالم فى عصرنا الحاضر، لا ترقى إلى وصف مدينة إرم ذات العماد، ولا إلى جمال حدائقها، وروعة أنهارها، وتنسيق أشجارها ... الخ.

وبالجملة فإن مفهوم الدروس والعبر التاريخى إضافة إلى دعوته للتفكر والتأمل، وإطلاقه للخيال، فهو منهجياً يتضمن منهجية التجربة والخطأ فى التصميم المعمارى. فالدروس نتعلمها من أخطائنا، والعبر هو عدم تكرارها، فنصل إلى نموذج يتم تكراره، وهو ما يعرف بمنهجية التكرار.

إذن، منهجياً يوجد جانبان لمفهوم الدروس والعبر: إيجابى ويتمثل فى التفكر والتأمل وإطلاق الخيال، وسلبى يتمثل فى التكرار. والعمارة العربية الإسلامية تتبنى الإيجابى منهما.

التواصل التاريخى

إن مفهوم التواصل التاريخى يرتبط بمفهوم الدروس والعبر، كما يتضح فى القرآن الكريم، وفى أعمال الجاحظ، وأبى العلاء، وابن خلدون. ففى سورة الأعراف يقول الله تبارك وتعالى مخاطباً قوم هود (عاد): «... واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم فى الخلق بسطة فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون». وفى نفس السورة يقول الله تعالى مخاطباً قوم صالح (ثمود): «واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم فى الأرض تتخذون من سهولها قصوراً وتنحتون الجبال بيوتاً ...». ويستمر مفهوم التواصل التاريخى فى نفس السورة بذكر الأقوام التى تعاقبت بعد ثمود إلى الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم: «الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوباً عندهم فى التوراة والإنجيل ...».

ويتضح لنا التكامل بين مفهوم الدروس والعبر ومفهوم التواصل التاريخى فى قوله تعالى: «وسكنتم فى مساكن الذين ظلموا أنفسهم، وتبين لكم كيف فعلنا بهم فضربنا لكم الأمثال».

وبهذا يتضح لنا أن التواصل الحضارى، والمعمارى منه بصفة خاصة، كان نتيجة حتمية للتواصل التاريخى، استوعبته وحفظته الأجيال المتلاحقة، كما بينه الجاحظ:

«ثم اعلم - رحمك الله - أن حاجة بعض الناس إلى بعض صفة لازمة فى طبائعهم، وخلقه قائمة فى جواهرهم، وثابتة لا تزايلهم، ومحيطة بجماعتهم ... فحاجة الغائب موصولة بحاجة الشاهد ... معان متضمنة، وأسباب متصلة، وحبال منعقدة، وجعل حاجتنا إلى معرفة أخبار من كان قبلنا، كحاجة من كان قبلنا إلى أخبار من كان قبلهم وحاجة من يكون بعدنا إلى أخبارنا ... ثم تعبد الإنسان بالتفكير فيها (الحاجة) النظر فى أمورها، والاعتبار بما يرى، ووصل ما بين عقولهم وبين معرفة تلك الحكم الشريفة، وتلك الحاجات اللازمة بالنظر والتفكير، وبالتنقيب والتنقير والتثبت والتوقف، ووصل معارفهم بمواقع حاجتهم إليها وتشاعرهم بمواضع الحكم فيها (و) البيان منها».

إن هذا التزاوج بين التواصل التاريخى والحضارى أكده ووضحه أبو العلاء المعرى فى رسالة الغفران[6]: «والزمن كله على سجية واحدة، فالذى شاهده معد بن عدنان كالذى شاهده نضاضة ولد آدم». كما وضحه ابن خلدون فى المقدمة وذلك بملاحظة أوجه التشابه والتباين فى الأمة الواحدة أو بين الأمم المختلفة فقال: «إن الناس جميعهم متشابهون مهما تختلف أزمنتهم وأمكنتهم، وأن الناس جميعاً مختلفون مهما تشتد بينهم وجوه الشبه»[7].

وبهذا يتضح لنا أن أوجه التشابه بين الحضارات المختلفة ناتج عن تجانس بعض الرغبات الإنسانية عند البشر مهما اختلفت البيئة، وأن التباين بين الحضارات هو السمات المميزة لحضارة دون أخرى، وهذه السمات هى التى توضح مكانة الحضارات فى التاريخ من عظمة أو ضعة، أصالة أو تكلف.

فمفهوم التواصل التاريخى فى الحضارة الإسلامية، كما فسره القرآن الكريم، يشمل جانبين: أولهما، أن كل حضارة متواصلة فى ذاتها وتشكل حقبة فى حضورها الزمنى وفاعليتها التاريخية. وثانيهما، أن ثمة تواصلا بين الحضارات مع ما تشكله من حقب تاريخية مستقلة على الرغم من تباعدها الزمنى وتباينها الفكرى واختلاف منتجها الحضارى.

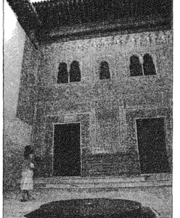
واستناداً إلى ما سبق فإن الحضارة الإسلامية هى آخر الحقبات التاريخية فى التاريخ العربى، وحضارياً هى وحدة متماسكة ومتواصلة، فى ذاتها وكينونتها، مهما امتد بها الزمان، لثبوت مكونها الرئيسى، وهو الدين الإسلامى، وما أفرزه من قواعد وأحكام ومعايير، تحكم منظوماتها الفكرية، ومنجزاتها الحضارية. وفى ذات الوقت هى امتداد لما سبقها من حضارات، متواصلة معها كما رأينا فى استخلافها للحضارات السابقة لها، وحلولها بمساكن من سبقها من الحضارات. فمنتوجها المعمارى متواصل بحكم وحدة الفكر، ومتنوع بحكم تنوع البيئة الحاضنة، وتنوع مواد البناء وتقاناته. وليس أدل على ذلك من عمارة المساجد فهى متواصلة فى جميع أنحاء العالم الإسلامى وتؤدى وظيفة رئيسية واحدة، وهى الصلاة (ووظائف اجتماعية متعددة)، ويخضع لمنظومة أحكام واحدة، وهى أحكام البنيان وأحكام الصلاة الثابتة والتى لا تتغير، لكنها، أى المساجد، متباينة فى الشكل وفى تقانة البناء.

فمفهوم التواصل التاريخى فى الحضارة الإسلامية يتمثل معمارياً بوحدة الفكر وثبات الوظيفة، وأعنى بالأولى منظومة أحكام[8] البنيان الإسلامية، التى تحكم العمل المعمارى، أياً كان نوعه وفى أى بيئة أنتج. وأعنى بثبات الوظيفة وحدة النظام الاجتماعى وإفرازاته المختلفة من سلوكية وتربوية وتعليمية. وأما التباين الشكلى فهو ناتج عن مفهومى التفكر والتأمل، والتنوع داخل الوحدة، فالتواصل التاريخى إذن فى الحضارة الإسلامية مرتبط بالتنوع والإبداع، وليس بالتكرار والجمود.

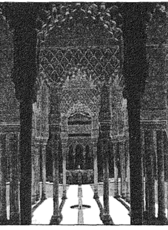
أما فى الحضارات الأخرى فيرتبط مفهوم التواصل التاريخى بمنهجية التكرار فى التصميم المعمارى، التى تلى منهجية التجربة والخطأ، الناتجة عن مفهوم الدروس والعبر، إذ بعد أن يتعلم الإنسان من أخطائه ويتداركها يصل إلى نموذج معمارى يتم تكراره، وإعادة إنتاجه. فليس ثمة من تفكر وتأمل فى هذه الحضارات كما هى



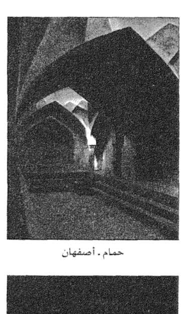
مدرسة بن يوسف ـ مراكش ـ ١٥٦٥



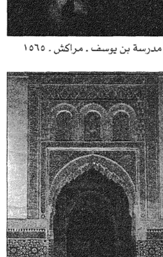
الحمراء ـ غرناطة



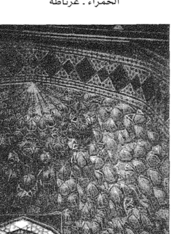
قصر الحمراء ـ غرناطة



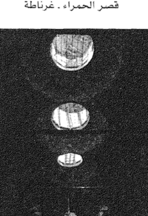
حمام ـ أصفهان



أضرحة السادة ـ مراكش ـ المغرب



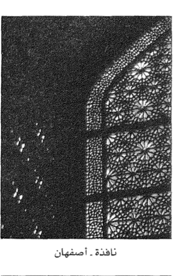
سمرقند ـ أوزبكستان



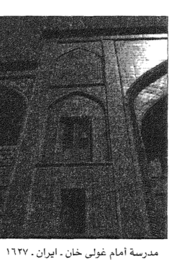
بازار بوزورج ـ أصفهان



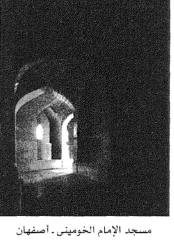
قلعـة حـلب



نافذة ـ أصفهان



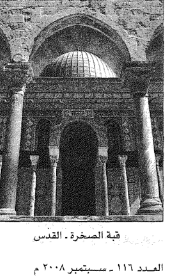
مدرسة أمام غولى خان ـ ايران ـ ١٦٢٧



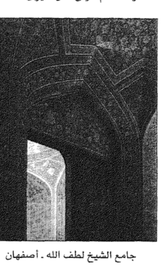
مسجد الإمام الخومينى ـ أصفهان



المسجد الجامع ـ أصفهان



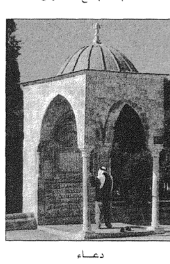
قبة الصخرة ـ القدس



جامع الشيخ لطف الله ـ أصفهان



سوق حلب ـ سوريا



دعـاء



الحال فى الحضارة العربية الإسلامية، كما سأبين فيما يلى من دراسة وتحليل.

التفكر والتأمل

هذا المفهوم يشكل فى رأيى محور فلسفة التاريخ الإسلامى، فهو يجمع بين الإدراك الحسى والإدراك العقلى. فالأول يتم بالتفكر والنظر بالمحسوسات، الذى يؤدى بدوره إلى النظر التأملى، الذى يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية، كما سأبين لاحقاً. وبهذا المفهوم العقلانى أسست الحضارة الإسلامية بنيتها وفسرت ظواهرها، ودعمت كيانها، وفرضت حضورها، ورسمت شخصيتها، وحددت علاقاتها بغيرها من الحضارات.

وبهذا المفهوم خاطب الله عز وجل المسلمين وغيرهم، وبه فسر تاريخ الأمم السابقة وجعله أداة للتعرف والتبين، والاتعاظ والازدجار، فوصله بمفهوم الدروس والعبر من حيث قراءة الظواهر الحضارية السابقة للإسلام، والتفكر بما كانت عليه والاتعاظ بما آلت إليه. وتتجلى قيمة هذا المفهوم فى أن الله سبحانه وتعالى جعله وسيلة النظر التأملى العقلى لتفسير الظواهر العلمية والكونية كما فى قوله تعالى: «أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج. والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة. وذكرى لكل عبد منيب ....». وفى قوله تعالى: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت، فذكر إنما أنت مذكر ... ».

والآيات الكريمة الداعية إلى التفكر والتأمل، كثيرة وعظيمة الدلالة على عقلانية الحضارة الإسلامية، وفلسفة تاريخها. فهى تبدأ بالإدراك الحسى عبر المعايشة الحسية مع الظواهر الكونية لتنتهى إلى التأمل العقلى ثم إلى التفسير العلمى المبنى على الاستدلال العقلى.

ولقد تبنى هذا المفهوم المفكرون المسلمون ووظفوه فى تشكيل بنية الحضارة الإسلامية وتفسير ظواهرها وتحديد علاقاتها بغيرها من الحضارات. فالجاحظ كما بينت فى الاقتباس السابق وظفه فى تفسير ظاهرة الاجتماع الإنسانى، ثم وضحه فى تفسير ظاهرة البيان العربى فقال: «... فالأجسام الخرس الصامتة، ناطقة من جهة الدلالة ومعربة من صحة الشهادة، على الذى فيها من التدبير والحكمة، مخبر لمن استخبره وناطق لمن استنطقه ... ». ثم وظفه مرة أخرى فى توضيح منهجية الفطرة عند الحيوانات وفسر به اجتماعها وكيفية تحصيل معاشها فقال: «والقسمة الأخرى ما أودع صدور صنوف سائر الحيوان من ضروب المعارف وفطرها عليه من غريب الهدايات ... فلا الإنسان جعل نفسه كذلك، ولا شىء من الحيوان اختار ذلك، فأحسنت هذه الأجناس بلا تعلم، ما يمتنع عن الإنسان وإن تعلم ... ثم جعل تعالى عز وجل هاتين الحكمتين إزاء أعين الناظرين، واتجاه أسماع المعتبرين، ثم حث على التفكير والاعتبار وعلى الاتعاظ الازدجار، وعلى التعرف والتبين، وعلى التوقف والتذكر، فجعلها مذكرة منبهة، وجعل الفكر منشئ الخواطر ... ».

فمفهوم التفكر والتأمل إذن هو منهج لتفسير الظواهر الحضارية ومنها العمارة كما وضح ابن قتيبة، فذكر أن قوماً من أصحاب الكلام سألوا محمد بن الجهم أن يذكر لهم مسألة من حد المنطق، فقال لهم ما معنى:

«أول الفكرة آخر العمل، وأول العمل آخر الفكرة. فسألوه التأويل، فقال لهم: مثل هذا كمثل رجل قال إنى صانع لنفسى كناً فوقعت فكرته على السقف ثم انحدر فعلم أن السقف لا يقوم إلا على حائط وأن الحائط لا يقوم إلا على أس وأن الأس لا يقوم إلا على أصل ثم ابتدأ فى العمل بالأصل ثم بالأس ثم بالحائط ثم بالسقف فكان ابتدأ تفكره آخر عمله وآخر عمله بدأ تفكره».

فمفهوم التفكر والتأمل هنا ظاهر الحضور وواضح الدلالة فى تفسير الظاهرة المعمارية، فالتفكر هنا كان نتاج تأمل عقلى أسفر عن تقدير عملى لطريقة البناء قبل العمل، أى أن التقدير ناتج عن تفكير مسبق. فالتفكير إذن أساسه التفكر والتأمل العقلى. ولهذا كانت دعوة الله عز وجل للمسلمين إلى التفكر والتأمل فى مخلوقاته للتعرف على عمليات التقدير التى وظفها فى إنتاجها وخلقها، كما فى قوله تعالى: «... وخلق كل شىء فقدره تقديراً»، وكذلك فى قوله تعالى: «من أى شىء خلقه. من نطفة خلقه فقدره». وفى قوله تعالى: «أن اعمل سابغات وقدر فى السرد».

فالتقدير هنا بمعنى التصميم وهو نتاج عمل تأملى عقلى عند البشر كما عبر عنه إخوان الصفا[9]، حيث بينوا أن إنتاج الأجسام يتم بالتقدير قبل العمل، أى بالتفكير المسبق، وتتم عبر مراحل: أولها: تحديد المكان، أى فى أى موضع يعملها، وثانياً: تحديد الزمان أى فى أى وقت يبتدئ فيها، وثالثاً: إمكانية عملها، أى هل يقدر على إنتاجها أم لا، ورابعاً: بأى أدوات وآلات يعملها، وخامساً: كيف يؤلف أجزاءها.



ولقد شارك إخوان الصفا فى وضع منهجية التقدير أو التفكير المسبق على إنتاج العمل، الكثير من العلماء المسلمين، نخص منهم: البوزجانى[10] (٣٢٨-٣٨٨هـ)، والحسن بن الهيثم[11] (٣٥٤-٤٣٢هـ). ونخلص من كل ما سبق إلى أن مفهوم التفكر والتأمل فى فلسفة التاريخ أسفر، إضافة إلى تفسيره للظواهر الحضارية، عن وضع منهجية التقدير أو التفكير المسبق، التى وظفت فى الممارسات المعمارية، والحرفية، والصناعية، فأضفت طابعاً عقلياً على التفسيرين النظرى والعملى للظاهرة المعمارية، وأسفرت بدورها عن منظومة قواعد وأحكام وبيانات تصميم، عرفت بأحكام البنيان الإسلامية، حكمت بدورها ممارسة العمل المعمارى ووحدته على الرغم من تنوع إنتاجه، وهذا يقودنا إلى المفهوم الأخير فى فلسفة التاريخ الإسلامى وهو التنوع داخل الوحدة.

عرضت فيما سبق لثلاثة مفاهيم لفلسفة التاريخ الإسلامى، وبينت دور كل مفهوم منها فى تفسير الظاهرة المعمارية ووضحت مدى ارتباطه بمنهجيات ممارستها. ونفيت من خلال هذه المفاهيم، وتحديداً من خلال مفهوم التواصل التاريخى، دور فلسفة التحقيب التاريخى الغربية التى تنفى وجود جسم نظرى فكرى يفسر العمارة العربية الإسلامية، واستبدلته بجسم نظرى فكرى بديل، قائم على التحليل الشكلى للأعمال المعمارية العربية الإسلامية، بعد أن صنفتها لحقب وأضفت طرازاً لكل حقبة. فاختصرتها إلى عمارة مورست خارج حيز الوعى، وبمنهجية التجربة والخطأ، وليس بمنهجية الأحكام التى هى أرقى منهجيات التصميم المعمارى قاطبة، والتى انفردت بها العمارة الإسلامية منذ نشأتها. كما سأبين فيما يلى من عرض وتحليل، والذى سيخصص للمفهوم الرابع والأخير لفلسفة التاريخ الإسلامى وهو التنوع داخل الوحدة.

٤- التنوع داخل الوحدة

إن الحضارة العربية الإسلامية حضارة ذات جذور عميقة، موغلة فى التاريخ ومتسعة فى الجغرافيا، تعددت أعراقها وتنوعت منجزاتها الحضارية، والمعمارية منها بصفة خاصة، صاحبه تنوع فى أساليب وطرق وتقانات معالجة البيئة وتطويعها لتلبية حاجات القاطنين فيها.

لكن هذا التنوع العرقى (وما تضمنه من إسهام حضارى، أخص منه المعمارى) تم دمجه فى وحدة فكرية واحدة هى العقيدة الإسلامية، التى أفرزت نظاماً اجتماعياً موحداً لجميع هذه الأعراق، أفرز بدوره منظومة قيم، تم ترجمتها إلى أحكام، وحدت بدورها المنجز الحضارى الإسلامى، فأحكام البنيان الإسلامية هى التى وحدت المنجز الحضارى المعمارى على الرغم من تنوع أشكاله وتباين تفاصيلها المعمارية على امتداد العالم الإسلامى.

فأحكام البنيان التى دونت فى كتب المذاهب الفقهية الأربعة: الحنفى والمالكى والشافعى والحنبلى، كانت ملزمة لجميع المسلمين ومطبقة فى جميع أنحاء العالم الإسلامى. ولقد تم جمعها فى كتب مستقلة أهمها وأشملها هو كتاب[12] المعلم ابن الرامى، المتوفى حوالى (٧٥٠هـ-١٣٤٩م)، الإعلان بأحكام البنيان. ولقد عالج فيه مواضيع تخص التصميم وأخرى تخص التنفيذ، ومن هذه الأحكام: الخصوصية، وحقوق الارتفاق، ونفى الضرر على جميع أنواعه، وأخص منها المتطلبات الاجتماعية والنفسية للمستعملين: كنفى ضرر الرائحة، والدخان والضوضاء، وأحكام الجدار والحيطان والمجارى والخرجات (البروزات) وأحكام الطريق والأسواق وغير ذلك.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار قواعد التصميم البيئى[13] التى وضعها البلخى (٢٣٥-٣٢٢هـ/٨٤٩-٩٤٣م) فى كتابه،

الحضارة الإسلامية هى آخر الحقبات التاريخية فى التاريخ العربى، وحضارياً هى وحدة متماسكة ومتواصلة، فى ذاتها وكينونتها، مهما امتد بها الزمان





مصالح الأبدان والأنفس، على الرغم من كونها أحكاماً ملزمة فى أحكام البنيان الإسلامية، إلا أنها شكلت نظريات مستقلة للتصميم البيئى، ما زالت فاعلة حتى يومنا الحاضر، لكنها منسوبة للحضارة الغربية، التى لم تعرفها إلا فى نهاية النصف الأول من القرن العشرين بصورة النقاط الخمس للكوريوزية. وإذا أضفنا إلى كل ما سبق، البيانات الفنية للتصميم(١٤)، التى وضعها أحمد بن شادان (٧٠٨هـ/١٣٠٨ م) فى كتابه، أدب الوزراء، المتمثلة فى الأبعاد والمقاسات والمساحات، الخاصة ببعض المبانى، كالأواوين والدور والبيوت، والبهو، والمعاصر، والإسطبلات، والمساجد، والحمامات، وارتفاع جلسات الكوى والشبابيك، ومقاسات الأبواب وغير ذلك، لوجدنا أن العمارة الإسلامية مورست بأرقى منهجيات التصميم المعمارى وهى منهجية الأحكام، التى عملت كأداة لوحدة الظاهرة المعمارية فى الحضارة الإسلامية، ومن ثم جاء مفهوم التنوع داخل الوحدة فى فلسفة التاريخ الإسلامى، كآلية لتفسير ظواهر الحضارة الإسلامية المتعددة والمتنوعة والمتباينة شكلاً ومظهراً والموحدة فكراً ومضموناً.

وبقيت أحكام البنيان سائدة كأداة لوحدة العمارة فى الحضارة الإسلامية إلى أن تم تغييرها وتغييبها بنشأة البلديات فى المدن الإسلامية وما ترتب عليه من تغيير سلطة أدارة المدينة، من المحتسب والقاضى إلى سلطة رئيس البلدية ومجلسها والقضاء المدنى. وتم استبدال أحكام البنيان الإسلامية بقانون البناء العثمانى ثم بأنظمة البناء الأوروبية. حيث كان أول ظهور للبلديات فى العالم العربى هو بلدية القدس سنة (١٨٦٣م) وذلك أثر الضغوط التى مارستها القوى الصاعدة فى أوروبا فى حينه (وهى بريطانيا وفرنسا والنمسا) على الدولة العثمانية. التى أسفرت عما يعرف فى تاريخ الدولة العثمانية بالتنظيمات، حيث غيرت معظم قوانين الدولة العثمانية واستبدلت بعض أنظمتها بالأنظمة الأوروبية. ومما يعنينى هنا هو التغييرات التى طالت الظاهرة المعمارية التى أشرت إليها سابقاً. حيث سادت أنظمة البناء الأوروبية كبديل لأحكام البنيان الإسلامية فى عهد الاستعمار وحتى وقتنا الحاضر.

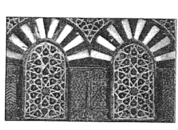
واللافت للنظر إن أحكام البنيان الإسلامية كانت موحدة وتطبق على جميع التجمعات السكانية (الحضرية والريفية) فى العالم الإسلامى، ومن هنا جاء مفهوم الوحدة. أما أنظمة البناء الأوروبية فهى لا تختلف من مدينة إلى أخرى فقط، بل تختلف داخل المدينة الواحدة. فقضت بذلك على العنصر الرئيسى لمفهوم وحدة الظاهرة المعمارية وعملت على اجتثاثه بالكامل. وكرس هذا الأمر، أى القضاء على عنصر الوحدة، بإسقاط المستشرقين لفلسفة التاريخ العربى فى تفسير ظاهرة العمارة الإسلامية، وذلك بتصنيفها إلى حقب تاريخية فقضت على مفهوم التواصل التاريخى. ثم جعلت لكل حقبة من هذه الحقب طرازاً خاصاً بها كالطراز الأموى والعباسى والطولونى والفاطمى ...إلخ؟! فاختصروا بذلك العمارة الإسلامية، من عمارة مورست فى حيز الوعى، وبالتفكر والتأمل، وبأرقى منهجيات التصميم المعمارى، وهى منهجية الأحكام، إلى عمارة مورست خارج حيز الوعى، وبمنهجية التجربة والخطأ، ثم التكرار، على شكل طرز. ثم قاموا بعملية تغييب كامل للجسم النظرى الذى حكم إنتاج الظاهرة المعمارية، واستبدلوه بجسم نظرى مستحدث قائم على التحليل الشكلى، ونسبوا معظمه إلى تأثير العمارة البيزنطية والعمارة الساسانية. علماً أن العمارة الساسانية هى التى تأثرت بالعمارة العربية للحضارات المسماة بالسامية فى العراق. أما العمارة البيزنطية فهى التى تأثرت بالعمارة الإسلامية وهذا يتضح فى الزخارف الإسلامية التى استعملت فى العمارة البيزنطية كما وضحها أوين جونز (١٨٥٦م) Owen Jones فى كتابه قواعد الزخرفة The Grammar of Ornament. التفسير التاريخى للعمارة الإسلامية يجب أن يكون نابعاً من فهمنا لتاريخ الحضارة الإسلامية ولبناها الفكرية، وتوظيفنا لمناهج التفكير وطرائق النظر التى استثنتها فى تفسيرها لظواهرها. وأخص من طرائق النظر هنا فلسفة التاريخ الإسلامى كما بينتها على مدار هذه الدراسة.

أما تفسير الحضارة الغربية المتمثل فى الاستشراق والقائم على التحقيب التاريخى، الذى مر فى مرحلة استلاب وعينا وتزييفه، وتغييب فكرنا ومن ثم استبداله، فيجب نبذه والتنصل منه وإعادة توظيف فكرنا المغيب ومناهج التفكير وطرائق النظر التى أبدعتها حضارتنا الإسلامية.

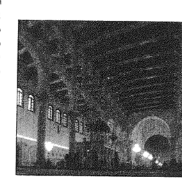
تناولت هذه الدراسة موضوع التفسير التاريخى لظاهرة الثقافة المعمارية العربية الإسلامية، فبينت الواقع الحالى لتفسير العمارة العربية الإسلامية، ضمن فلسفة التاريخ الغربى، القائمة على التحقيب التاريخى، والتحليل الشكلى، الذى تم من خلاله تغييب الجسم النظرى والفكرى الذى حكم ممارسة العمارة العربية الإسلامية، واختصارها من عمارة مورست فى حيز الوعى وبأرقى منهجيات التصميم المعمارى، وهى منهجية الأحكام، إلى عمارة مورست خارج حيز الوعى، وبمنهجية التجربة والخطأ.

ثم عرضت الدراسة لفلسفة التاريخ العربى فى الجاهلية، وبينت تواصلها مع فلسفة التاريخ الإسلامى. فوضحت ماهيتها وعرضت لدورها فى رؤية الحضارة لكيانها، وتصورها لذاتها ومحيطها الكونى ولعلاقاتها بالحضارات الأخرى، وركزت على دورها فى تفسير الظاهرة المعمارية، ووضحت ارتباط مفاهيم فلسفة التاريخ بمنهجيات التصميم المعمارى، وبينت أن العمارة الإسلامية مورست فى حيز الوعى وبأرقى منهجيات التصميم المعمارى وهى منهجية الأحكام.

وخلصت الدراسة إلى أن التفسير التاريخى للعمارة الإسلامية يجب أن يكون نابعاً من فهمنا لفلسفة تاريخ الحضارة الإسلامية، ولبنيتها الفكرية، وتوظيفنا لمناهج التفكير وطرائق النظر التى استثنتها كما بينتها على مدار هذه الدراسة. كما خلصت إلى وجوب نبذ الاستشراق ومناهجه وطرائق تفكيره، وإلى وجوب إعادة توظيف فكرنا المغيب واستعادة وعينا المستلب. ■



الناصر قلاوون ـ القاهرة



الجامع الكبير ـ دمشق

الـــهـــوامـــش

١ - انظر: الكلبى، هشام بن محمد السائب، (م. ٢٠٤هـ/٨١٩م)، الأصنام، تحقيق الدكتور أحمد زكى، المكتبة العربية، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، القاهرة، (١٣٨٤هـ-١٩٦٥م).

٢ - انظر: الهمدانى، الحسن بن أحمد، (٢٨٠-٣٥٦هـ/٨٩٣-٩٦٦م)، وصف جزيرة العرب، دار اليمامة، الرياض، ١٩٧٤م.

٣-انظر: الجاحظ، أبى عثمان عمر بن بحر، (١٥٠-٢٥٥هـ/٧٦٧-٨٦٨م)، البيان والتبيين، تحقيق فوزى عطوى، مكتبة الطلاب وشركة الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٦٨م، (ص: ١٦٣).

٤- انظر: ابن خلدون (٧٧٩هـ/١٣٧٧م)، المقدمة، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، بيروت، لبنان، بدون تاريخ نشر،(ص:٩).

٥- انظر: الحموى ياقوت، (م. ٦٢٦هـ-١٢٢٨م)، معجم البلدان، ٥ أجزاء، دار الصادر، بيروت، ١٣٧٩هـ-١٩٧٧م، (ج١/١٥٥-١٥٧).

: الأبشيهى، شهاب الدين، (٧٩٠-٨٢٧هـ / ١٣٨٨-١٤٢٣م)، المستطرف فى كل فن مستظرف، تحقيق عبد الله الطباع، دار القلم، بيروت، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، (ص: ٣٧٧).

٦ - انظر: المعرى، أبو العلاء، (٣٦٣-٤٤٩هـ/٩٧٣-١٠٥٧م)، رسالة الغفران، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، (ص: ٢٠٠).

٧- انظر: حسين، طه، حديث الأربعاء، مرجع سابق، (ج٢/٦٩)، حيث أشار فى الكتاب إلى هذين القانونين طه حسين

٨ - انظر: ابن الرامى، (م. ٧٣٤هـ هـ/١٣٣٤م)، الإعلان بأحكام البنيان، تحقيق صالح بن عبد الرحمن الأطرم، رسالة ماجستير قدمت لجامعة محمد بن سعود، الرياض، (١٤٠٣هـ / ١٩٨٠م).

: ابن الرامى، قام بجمع أحكام البنيان من أمهات كتب فقه المذاهب الأربعة: الحنفى، والمالكى، والشافعى، والحنبلى، وركز على مدونة الفقيه المالكى، القاضى سحنون، وهناك كتب كثيرة فى أحكام البنيان منها:

: صنع الله الحنفى، مراصد الحيطان.

: الدامغانى، كتاب الحيطان.

٩ - انظر: العابد، بديع، دكتور، الفكر المعمارى عند أخوان الصفا، مجلة اتحاد الجامعات العربية، مجلد ٩، عدد ٢. ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، (ص: ٣٠. ٣٣. ٤٠).

: أعيد نشر هذا البحث فى مجلة المدينة العربية فى العددين، ١٢٢. ١٢٦ .

١٠ - انظر: البوزجانى، أبى الوفاء، (٣٢٨-٣٨٨هـ/ ٩٣٩-٩٩٨م)، ما يحتاج إليه الصانع من علم الهندسة، تحقيق الدكتور صالح العلى، ١٩٧٩م.

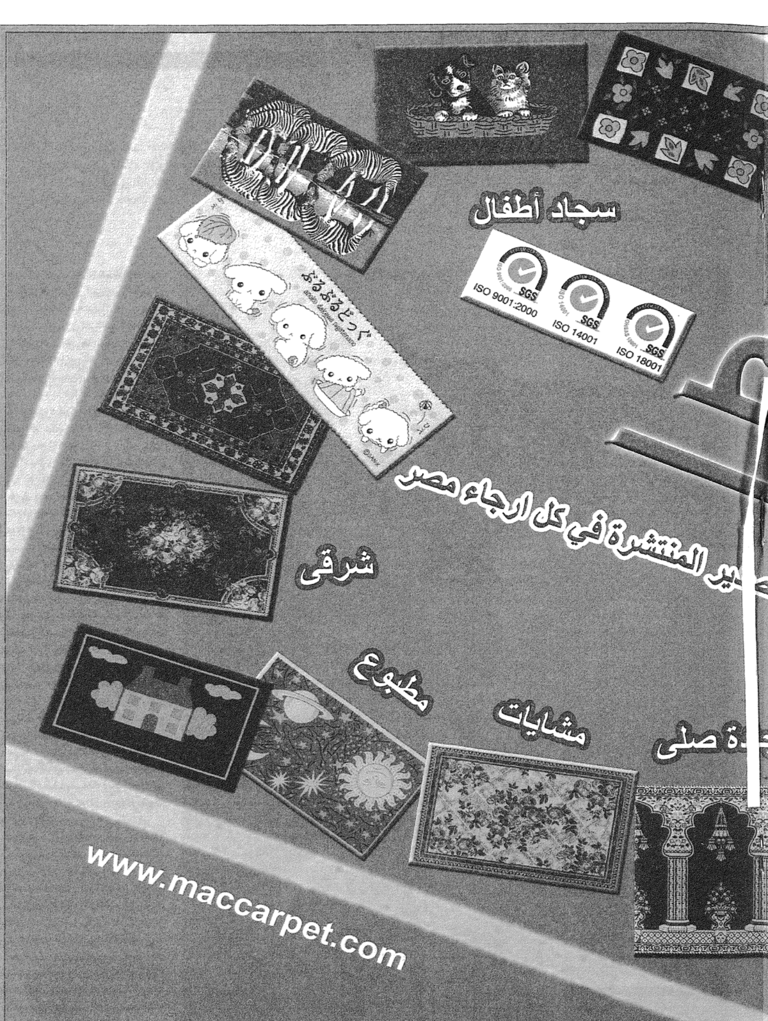
١١ - انظر: ابن الهيثم، الحسن، (٣٥٤-٤٣٢هـ/٩٦٥-١٠٤١م) كتاب المناظر، تحقيق الدكتور عبد الحميد صبرا، المجلس الوطنى للثقافة، الكويت، ١٩٨٣م.

١٢ - انظر: الهامش، رقم (٢٢).

١٣ - انظر: العابد، بديع، دكتور، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، أحكام البنيان الإسلامية نشأتها ومجالاتها، المهندس الأردنى، العدد ٥١، (ص: ٩-١٦).

انظر: البلخى، أبا زيد، (٢٣٥-٣٢٢هـ/٨٤٩-٩٤٣م)، مصالح الأبدان والانفس، تحقيق الدكتور محمود المصرى، الناشر منظمة الصحة العالمية، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، ٢٠٠٥، (ص:١٣١-١٤١).

١٤ - انظر: ابن شادان، أحمد، (٧٠٨هـ/١٣٠٨م)، أدب الوزراء، مخطوط محفوظ، فى مكتبة ليدن، هولندا، باب البنيان وتقدير مواضعه.



سجاد أطفال
ISO 9001:2000
SGS
ISO 14001
SGS
ISO 18001
SGS
ير المنتشرة في كل ارجاء مصر
شرقى
مطبوع
مشايات
ادة صلى
www.maccarpet.com



الشفاعة فى



«لم يخل تاريخ الفكر الاسلامي يوما من نقاش واختلاف في قضايا فكرية شتى. وكانت رحابة الاسلام في عصور الازدهار والحضارة لا تجد غضاضة في اختلاف بين «الفقهاء» بمدارسهم المختلفة تحسمه دائما قولة لا خلاف عليها «والله تعالى أعلم» ينتهي بها كل رأي، ويحسم بها كل نقاش. فى العدد القادم يناقش الدكتور علي جمعة مفتي الديار المصرية القضية المطروحة هنا من زاوية أخرى. قد لا يكتمل النقاش إلا بها. في مقال خاص يكتبه لـ «وجهات نظر».

وجهات نظر



الشفاعة سنة اجتماعية جرت عليها أعراف الناس على مر العصور، سواء كانت شفاعة حسنة (جلب منفعة أو دفع ضر) فيكون للشافع ثوابها، أو شفاعة سيئة (جلب ضر أو دفع منفعة) فيحمل الشافع وزرها. وقد بين الله ذلك بقوله فى سورة النساء:

«مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقِيتاً (٨٥)».

إن سياق هذه الآية لا يتحدث عن فعل الإنسان للحسنات (التى تضاعف)، أو للسيئات (التى يجزى بمثلها) وإنما عن الشفاعة الحسنة المؤدية إلى إحقاق الحق، أو الشفاعة السيئة المؤدية إلى إسقاط الحق. فالقائم بالشفاعة الحسنة له نصيب فى الجزاء والثواب العظيم الذى ستسفر عنه هذه الشفاعة الحسنة، دون مشقة أو عنت. أما القائم بالشفاعة السيئة فحمله ثقيل وشاق لأن شفاعته تسقط الحقوق، وتقوى الباطل، لذلك كان عند الله تعالى كفيلا وضامنا لثمرة هذه الشفاعة، وعليه كان عقابه عظيما.

ولقد توسعت المجتمعات على مر العصور فى معنى هذه الشفاعة، ونقلوها من دائرة الشفاعة فى الدنيا إلى دائرة الحساب فى الآخرة. ففريق زعم أن آلهتهم ستشفع لهم يوم الحساب، فرد الله تعالى عليهم بقوله فى سورة الأنعام:

«وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ (٩٤)».

وبقوله تعالى فى سورة يونس:

«وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى السَّمَوَاتِ وَلَا فِى الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (١٨)».

وفريق زعم أن سلالتهم المفضلة على سائر البشر (شعب الله المختار) ستكون شافعة لهم فى الآخرة، وهؤلاء رد الله تعالى عليهم بقوله فى سورة المائدة:

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (١٨)».

وهؤلاء ورثوا تصورات ومفاهيم خاطئة عن طبيعة ميزان الحساب فى الآخرة، فرد الله تعالى عليهم بقوله فى سورة البقرة:

«وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْداً فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٨٠) بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٨١) وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٨٢)».

وفريق زعم أن الملائكة والنبيين سيشفعون لهم فى الآخرة، فنفى الله تعالى هذا الزعم وبين أن مهمة الملائكة والنبيين هى تنفيذ ما كلفهم الله تعالى به، الأمر الذى لا نعلمه إلا إذا أخبرنا الله تعالى به. وقد أخبرنا الله تعالى فى سورة سبأ فقال:

«وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهَؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ (٤٠) قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ (٤١) فَالْيَوْمَ لَا يَمْلِكُ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ نَفْعاً وَلَا ضَرّاً وَنَقُولُ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِى كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ (٤٢)».

وخاطب الله رسوله محمدا، صلى الله عليه وسلم، فى سورة الزمر فقال:

«أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِى النَّارِ (١٩)».

وخاطبه أيضا فى سورة الإسراء فقال تعالى:

«رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنْ يَشَأْ يَرْحَمْكُمْ أَوْ إِنْ يَشَأْ يُعَذِّبْكُمْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً (٥٤) وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُوراً (٥٥) قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلاً (٥٦)»

ولقد رد الله تعالى على كل هؤلاء وبين لهم طبيعة ميزان الحساب فى الآخرة فقال تعالى:

«بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ».

ولقد جاءت هذه الآيات وسط تحذير الله تعالى لبنى إسرائيل من هذا الاعتقاد الباطل، وتكرر هذا التحذير مرتين، الأولى عند قوله تعالى:

«يَا بَنِى إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِىَ الَّتِى أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ (٤٧) وَاتَّقُوا يَوْماً لَا تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ (٤٨)».

والثانية عند قوله تعالى:

«يَا بَنِى إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِىَ الَّتِى أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ (١٢٢) وَاتَّقُوا يَوْماً لَا تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ (١٢٣)».

ولم يغفل القرآن عن تحذير المؤمنين من أن يحذوا حذوهم، فقال تعالى أيضا فى سورة البقرة:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِىَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٢٥٤)».



فلماذا شمل هذا التحذير المؤمنين؟؟ هل كانوا يعتقدون بوجود شفعاء فى الآخرة فنزل القرآن يحذرهم من هذا الاعتقاد؟

والجواب: قطعا لا، بل ومستحيل، وإنما لأن السياق جاء يبين أن عدم الالتزام بأحكام الشريعة يؤدى إلى ظلم النفس والكفر، كان من الضرورى أن يتضمن هذا السياق إبطال زعم الكافرين وجود شفعاء لهم فى الآخرة. بدليل أنه عندما تكرر هذا المعنى فى سياق آخر، دون الإشارة لمسألة الكفر، خلا السياق من ذكر مسألة الشفاعة، فقال تعالى فى سورة إبراهيم:

«قُلْ لِعِبَادِىَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرّاً وَعَلَانِيَةً مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِىَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَالٌ (٣١)».

ولقد بين الله تعالى لهؤلاء الذين زعموا وجود شفعاء لهم فى الآخرة أن فى هذا اليوم لن ينفع ولى ولا شفيع أحدا، فقال تعالى فى سورة الأنعام:

وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (٥١).

وقال أيضا فى نفس السورة:

«وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِباً وَلَهْواً وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكِّرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذْ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ (٧٠)».

وقال تعالى فى سورة الكهف:

«قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِىٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِى حُكْمِهِ أَحَداً (٢٦)».

وفى سورة السجدة:

«اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (٤)».

وفى سورة غافر:

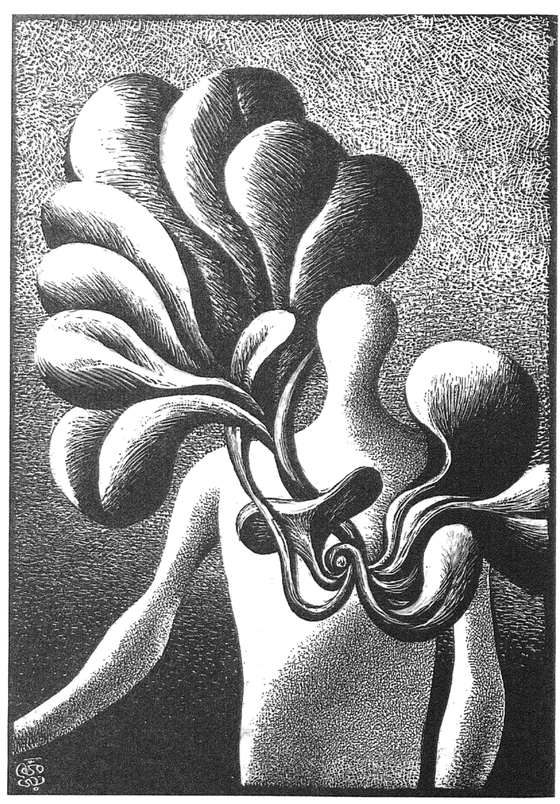
«وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاظِمِينَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ (١٨)».

ثم يأتى القرآن ويحسم هذه القضية ويبين أن أمر الشفاعة كله لله، فيقول تعالى فى سورة الزمر:

«أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئاً وَلَا يَعْقِلُونَ

الدنيا والآخرة

محمد السعيد مشتهرى



(٤٣) قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٤٤)».

ويقول تعالى فى سورة الانفطار:

«وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ (١٧) ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ (١٨) يَوْمَ لاَ تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً وَالأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ(١٩)».

وللوقوف على مزيد من الآيات التى تنفى نفيا قاطعا وجود مثل هذه الشفاعة فى الآخرة تدبر أيضا هذه المجموعة من الآيات: الأعراف (٥٣) - الشعراء (٩٦-١٠٢) - الروم (١٢-١٣) - يس (٢٢-٢٤-٩٤) - الزمر (٤٣) - المدثر (٤٣-٤٩).

فمسألة وجود شفعاء فى الآخرة يدخلون الجنة من شاءوا، ويخرجون من النار من شاءوا، هى من المفاهيم الخاطئة التى كانت منتشرة فى عصر الرسالة الخاتمة، والموروثة عن أتباع الديانات السابقة، والمنحرفة عن صراط الله المستقيم. لذلك نزل القرآن يكشف زيفها وبطلانها. فكان من الضرورى أن يبين الله تعالى الأساس الذى يقوم عليه ميزان الحساب فى الآخرة فقال تعالى فى سورة الأنبياء:

«وَلَئِنْ مَسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ (٤٦) وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلاَ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ (٤٧)».

وقال تعالى فى سورة آل عمران:

«يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ (٣٠)».

تدبر قوله تعالى (يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ). فميزان الحساب فى الآخرة غير ميزان الدنيا، وهذا الذى ستجده النفس حاضرا هو عملها فى الدنيا الذى ستجازى عليه فى الآخرة. لذلك ستشعر النفس صاحبة العمل السيئ بهذا الشعور (تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً) فى هذا اليوم.

إن صاحب السيئة لن



يجد من دون الله من يمحو سيئته يوم القيامة. وقد بين الله للناس فى الدنيا كيف يعمل قانون الحساب فى الآخرة، فقال تعالى فى سورة النساء:

«ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا (١٢٣) ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا (١٢٤)».

إذن فالجزاء فى الآخرة مرتبط بعمل الدنيا. ثم تأتى آيات أخرى تبين أن هذا العمل يجب أن يكون فى حدود الشريعة التى أمر الله تعالى باتباعها، كى يدخل صاحبه الجنة. فقال تعالى فى سورة النساء:

«تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم (١٣) ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين (١٤)».

وقال تعالى فى سورة الجن:

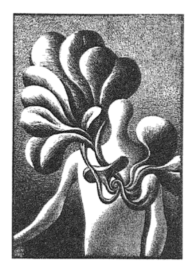
«قل إنى لن يجيرنى من الله أحد ولن أجد من دونه ملتحدا (٢٢) إلا بلاغا من الله ورسالاته ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا (٢٣)».

إن التحذير من معصية الله ورسوله فى الآيتين، ومن دخول العاصى النار خالدا فيها، خاطب به الله تعالى المسلمين فى سياق الحديث عن ملة التوحيد والالتزام بأحكام الشريعة، فماذا يعنى ذلك؟؟ يعنى أن ميزان الحساب فى الآخرة لا يعرف إلا عمل الإنسان، ومدى موافقة هذا العمل لأحكام الشريعة الإلهية. فلا يعرف رأفة ولا محسوبية ولا مجاملة لأحد. يقول الله تعالى فى سورة الزلزلة:

«يومئذ يصدر الناس أشتاتا ليروا أعمالهم (٦) فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره (٧) ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره(٨)».

فالإنسان هو المسئول وحده عن عمله، وسيوفيه الله تعالى الجزاء الأوفى. وفى هذا السياق جاء البيان القرآنى واضحا لا شبهة فيه. يقول الله تعالى فى سورة النجم:

«ألا تزر وازرة وزر أخرى (٣٨) وأن ليس للإنسان إلا ما سعى (٣٩) وأن سعيه سوف يرى (٤٠) ثم يجزاه الجزاء الأوفى (٤١)».



وتدبر قوله تعالى فى سورة الإسراء:

«وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا (١٣) اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا (١٤) من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (١٥)».

ويقول الله تعالى فى سورة النحل:

«يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون (١١١)».

وتدبر قول الله تعالى فى سورة الزمر:

«وأشرقت الأرض بنور ربها ووضع الكتاب وجىء بالنبيين والشهداء وقضى بينهم بالحق وهم لا يظلمون (٦٩) ووفيت كل نفس ما عملت وهو أعلم بما يفعلون (٧٠)».

وقوله تعالى فى سورة غافر:

«يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شىء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار (١٦) اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم إن الله سريع الحساب (١٧)».

إن التوبة، وسلامة القلب، والعمل الصالح، مفاتيح للجنة، ولقد أكد القرآن على هذه الحقيقة فى كثير من المواضع، فقال تعالى فى سورة النحل:

«الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون (٣٢)».

إن باب التوبة مفتوح دوما للمذنبين، مهما بلغت ذنوبهم، تدبر قوله تعالى فى سورة مريم:

«فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا (٥٩) إلا من تاب وآمن وعمل صالحا فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئا (٦٠)».

وتدبر قول الله تعالى سورة الشعراء:

«يوم لا ينفع مال ولا بنون (٨٨) إلا من أتى الله بقلب سليم (٨٩)».

وقوله تعالى فى سورة الزخرف:

«وتلك الجنة التى أورثتموها بما كنتم تعملون (٧٢)».

بل إن التوبة والعمل الصالح يشفعان للإنسان يوم القيامة، فيبدل الله سيئاته حسنات. يقول تعالى فى سورة الفرقان:

«والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما (٦٨) يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا (٦٩) إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفورا رحيما (٧٠) ومن تاب وعمل صالحا فإنه يتوب إلى الله متابا (٧١)».



إن مسألة محو السيئات، وتكفير ذنوب أهل الكبائر، مجالها الحياة الدنيا، وتأتى فى إطار فاعلية أسماء الله الحسنى وصفاته العليا، وعلى رأسها صفة الرحمة، فيقول تعالى فى سورة الأنعام:

«وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فأنه غفور رحيم (٥٤)».

ولكن لهذه التوبة شروطا، فقال تعالى فى سورة النساء:

«إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما (١٧) وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إنى تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما (١٨)».

انظر كيف تساوى الذين لم يتوبوا من المعاصى إلا عند سكرات الموت بالذين ماتوا على الكفر!! وهذا دليل على أن التوبة لن تقبل فى حالة علم التائب أنه قد دخل (أو سيدخل) غيبوبة الموت. لذلك بين الله تعالى للمؤمنين، فى سياق التحذير من أكل أموال الناس بالباطل، أن اجتناب الكبائر هو مفتاح تكفير السيئات وقبول التوبة فى الآخرة. فقال تعالى فى نفس السورة:

«يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما (٢٩) ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا (٣٠) إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما (٣١)».

والحقيقة أننا إذا أردنا استكمال بيان أن الحساب فى الآخرة لا يعرف إلا ما قدمه الإنسان من عمل فى هذه الدنيا، خيرا كان أم شرا، لكتبنا مئات الصفحات، فيكفى هذا القدر.

إلا أنه تبقى مسألة يراها البعض إشكالية.

فعلى الرغم من بيان القرآن لطبيعة ميزان الحساب فى الآخرة، وأن الجزاء على قدر العمل، إلا أن هناك بعض الآيات جاء سياقها يفيد وجود شفعاء فى الآخرة يمكن بشفاعتهم أن يتغير هذا الجزاء بعد أن ظهرت نتيجته وعلمه الناس جميعا.

ولبيان وجه الحقيقة فى هذه الإشكالية علينا أن نتدبر سياقات هذه الآيات للوقوف على معنى هذا الاستثناء، وهل هو استثناء حقيقى أم استنكارى، وكيف يفهم فى إطار ما سبق بيانه من أن الجزاء فى الآخرة على قدر العمل؟؟

إن أول هذه الآيات قول الله تعالى فى سورة البقرة:

«الله لا إله إلا هو الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما فى السموات وما فى الأرض من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما

مسألة وجود شفعاء فى الآخرة يدخلون الجنة من شاءوا، ويخرجون من النار من شاءوا، هى من المفاهيم الخاطئة، والموروثة عن أتباع الديانات السابقة



خلفهم ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض ولا يئوده حفظهما وهو العلى العظيم (٢٥٥)».

نعم، إنها حقيقة، فمن ذا الذى يملك شيئا فى الآخرة (شفاعة أو غيرها) إلا بإذن من الله تعالى؟؟ فالقضية ليست فى وجود شفاعة من عدمه، وإنما فى من ذا الذى يملك إذن الله تعالى بالشفاعة؟؟

ونلاحظ أن معظم الآيات التى أشارت إلى هذا الإذن جاء سياقها يتحدث عن التوحيد، وفاعلية أسماء الله الحسنى، وذلك ردا على المشركين الذين يزعمون وجود مثل هذه الشفاعة.

إن الله تعالى يقول (من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه)، ولم يبين لنا هل سيأذن فعلا لأحد بهذه الشفاعة يوم القيامة أم لا.

هذا هو مفتاح القضية الذى به نفهم باقى الآيات المماثلة، كقوله تعالى فى سورة يونس:

«إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه ذلكم الله ربكم فاعبدوه أفلا تذكرون (٣)».

فقوله تعالى (ما من شفيع إلا من بعد إذنه) هو مجرد خبر جاء فى سياق بيان فاعلية أسماء الله الحسنى، وليس دليلا على أن الله تعالى سيأذن بهذه الشفاعة، فهذا يحتاج إلى نص آخر قطعى الدلالة يثبت حدوثها يوم القيامة.

إن إذن الله تعالى ليس كإذن البشر. إن إذن الله تعالى هو أمره، هو شريعته، هو كل ما سبق بيانه من قواعد وأسس وموازين تحكم وتضبط مسألة الجزاء فى الآخرة. فكل الآيات التى ورد فى سياقاتها مسألة الإذن هذه يجب أن تفهم فى إطار الآيات المحكمات السابق بيانها. فعندما يقول الله تعالى فى سورة مريم:

«يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا (٨٥) ونسوق المجرمين إلى جهنم وردا (٨٦) لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا (٨٧)».

إن الاستثناء هنا (إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا) لا علاقة له بأحوال المتقين أو المجرمين فى الآخرة، لأن الآخرة ليست محل اتخاذ عهود. إن اتخاذ العهود لا يكون إلا فى الدنيا. لذلك رد القرآن على هؤلاء الذين يزعمون تغير الجزاء فى الآخرة، وأن النار لن تمسهم إلا أياما معدودة، فقال تعالى فى سورة البقرة:

«أتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده».

تدبر ورود كلمة (العهد) هنا وعلاقتها بالعهد الذى ورد فى الآية (٨٧) من سورة مريم السابقة:

«لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا».

إذن فمسألة الإذن أو العهد، وغيرهما من الاستثناءات التى وردت فى سياق الآيات التى تحدثت عن الشفاعة، قد جاءت على سبيل الاستنكار ردا على اعتقاد المشركين الذى كان سائدا بين الناس وقت نزول القرآن بإمكانية مغفرة الذنوب والنجاة فى الآخرة بشفاعة الشافعين (آلهة أو ملائكة أو أنبياء).



إن استخدام كلمة (يملكون) فى هذا السياق هو استخدام محكم يدل على معنى الشفاعة الحقيقى المراد بيانه، وهو ما يملكه الإنسان فى الدنيا من أعمال تشفع له فى الآخرة. وهؤلاء المجرمون لا يملكون هذه الأعمال الصالحة أصلا، ولم يتخذوا عند الرحمن عهدا، بل واشتروا به ثمنا قليلا. وفى هذا السياق يقول الله تعالى فى سورة الأنبياء:

«وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون (٢٦) لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون (٢٧) يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون (٢٨) ومن يقل منهم إنى إله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزى الظالمين (٢٩)».

فهل يعقل أن يكون مفهوم الاستثناء هنا (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) هو الإذن للملائكة (والأنبياء) بالشفاعة يوم القيامة لمن (قالوا اتخذ الرحمن ولدا)؟؟

ولا يصح القول بمفهوم المخالفة هنا، أى القول بأن هذا الاستثناء دليل



على وجود شفاعة للملائكة (والأنبياء) يوم القيامة ولكن لمن رضى الله عنهم، لأن هذا يحتاج إلى دليل آخر قطعى الدلالة، كما يعرف ذلك أهل العلم، وذلك لشبهة أن يكون المقصود بهذا الاستثناء هو استنكار أن يحدث ذلك أصلا، فتكون الدلالة هنا ظنية. ومثل ذلك قوله تعالى فى سورة سبأ:

«قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير (٢٢) ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلى الكبير (٢٣)».

فها هو السياق القرآنى ينفى أن يكون للشفعاء دور فى محو ذنوب العباد وتكفير سيئاتهم يوم القيامة، ويبين معنى (الإذن الإلهى) الذى جاءت به سياقات الآيات الأخرى. ففى يوم القيامة يستولى القلق على من يؤمنون بهذه الشفاعة المزعومة التى اعتادوا عليها فى الدنيا، وينتظرون من ذا الذى سيأذن الله تعالى له بها. وتستمر حالة الفزع هذه والاضطراب إلى أن تتبين الحقيقة ويسأل السائلون (ماذا قال ربكم)؟ فتأتى الإجابة (قالوا الحق). فما هو هذا الحق؟؟

لقد بين الله تعالى هذا الحق، النافى لاحتمال وجود هذه الشفاعة فى الآخرة، فقال تعالى فى سورة الزخرف:

«وتبارك الذى له ملك السموات والأرض وما بينهما وعنده علم الساعة وإليه ترجعون (٨٥) ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون (٨٦)».

إن هذا الحق المشهود هو سنة الله فى الحساب والثواب والعقاب، فى الدنيا والآخرة، والتى لا يمكن أن تتبدل بأى حال من الأحوال، مجاملة لملك أو لرسول أو لأحد من الصالحين. إنه موازين الحق والعدل المطلق.

إن الله تعالى عندما ينفى الشفاعة نفيا مطلقا، ثم يثبتها بشرط الإذن والرضا، هذا لا يعنى أنه سبحانه بدل قوله، حاشاه وتنزه عن ذلك، وإنما يعنى أنه عز وجل يقيم الحجة يوم القيامة أمام الأشهاد بأنه إن كان هناك شفاعة فلا تنفع إلا فى الدنيا، حيث العمل والتوبة والاستغفار. أى أن الشفاعة لا تنفع أحدا يوم القيامة إلا إذا جاءت من المؤمنين الأحياء فى الدنيا، فوجدوها فى ميزان حسناتهم فى الآخرة، بعد أن يأذن الله تعالى ويرضى، فلم يخافوا ظلما ولا هضما. أما من حمل ظلما فى الدنيا، وجاء يوم القيامة يحمله، فلن يجد فى ميزانه ما يشفع له. وفى هذا السياق يقول الله تعالى فى سورة طه:

«يومئذ يتبعون الداعى لا عوج له وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همسا (١٠٨) يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضى له قولا (١٠٩) يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما (١١٠) وعنت الوجوه للحى القيوم وقد خاب من حمل ظلما (١١١) ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما (١١٢)».

تدبر قوله تعالى (إلا من أذن له الرحمن ورضى له قولا) فى إطار قوله فى سورة فاطر:

«من كان يريد العزة فلله العزة جميعا إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه والذين يمكرون السيئات لهم عذاب شديد ومكر أولئك هو يبور (١٠)».

وتدبر قوله تعالى (فلله العزة جميعا) فى إطار قوله تعالى فى سورة الزمر:

«قل لله الشفاعة جميعا له ملك السموات والأرض ثم إليه ترجعون (٤٤)».

إن الأعمال الصالحة



هى الشافعة لأصحابها، وسيجدونها فى ميزان حسناتهم يوم القيامة. كذلك دعاء المؤمنين واستغفارهم لإخوانهم. وذلك كله بعد أن يأذن الله تعالى ويرضى، فلله الشفاعة جميعا.

ولقد عبد المشركون الملائكة، واتخذوهم شفعاء عند الله، بدعوى أنهم هكذا وجدوا آباءهم يفعلون، فنزلت الآيات تصحح هذه العقائد الباطلة، فقال تعالى فى سورة الزخرف:

«وَجَعَلُوا الْمَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ (١٩) وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُم مَّا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (٢٠) أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا مِّن قَبْلِهِ فَهُم بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ (٢١) بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ (٢٢)».

حتى الملائكة، الذين اعتاد المشركون اتخاذهم فى الدنيا شركاء وشفعاء (حسب زعمهم) يتبرءون يوم القيامة من هذه الشفاعة ويردون الأمر كله لمشيئة الله تعالى. تدبر قوله تعالى فى سورة النجم:

«وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى السَّمَوَاتِ لا تُغْنِى شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِن بَعْدِ أَن يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْضَى (٢٦) إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلائِكَةَ تَسْمِيَةَ الأُنثَى (٢٧)».

إن شفاعة الملائكة (المأذون لهم بها) لا مجال لها إلا فى الحياة الدنيا، حيث يكون استغفارهم للذين آمنوا له فاعلية، الأمر الذى حُرم منه الكافرون والمشركون. يقول الله تعالى فى سورة غافر:

«الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ (٧) رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِى وَعَدتَّهُمْ وَمَن صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٨) وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ وَمَن تَقِ السَّيِّئَاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (٩)».

أليس هذا الدعاء، وهذا الاستغفار، صورة من صور الشفاعة المأذون للملائكة بها فى الدنيا. ومما يؤكد ذلك قوله تعالى فى سورة الشورى:

«تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِن فَوْقِهِنَّ



وَالْمَلائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِى الأَرْضِ أَلا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (٥) وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ (٦)».

كما يؤكد ذلك أيضا قوله تعالى فى سورة فصلت:

«إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ (٣٠) نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِى الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِى الآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِى أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ (٣١) نُزُلاً مِّنْ غَفُورٍ رَّحِيمٍ (٣٢)».

نخلص من ذلك إلى أن الآيات القرآنية التى تحدث سياقها عن الشفاعة هى فى الأصل خطاب للكافرين والمشركين الذين يزعمون وجودها فى الآخرة، وعلى هذا الأساس جاء الخطاب للمؤمنين يحذرهم من أن يحذوا حذوهم.

أما باب الشفاعة الوحيد الذى أذن الله تعالى به، هو الذى بدأنا به هذا البحث، حيث يقول الله تعالى فى سورة النساء:

«مَّن يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا وَمَن يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُ كِفْلٌ مِّنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ مُّقِيتًا (٨٥)».

لقد بينت الآية التى سبقت هذه الآية أن كل إنسان مسئول عن عمله وعما هو مكلف بأدائه، ولا يُسأل عن أعمال الآخرين، فقال تعالى:

«فَقَاتِلْ فِى سَبِيلِ اللَّهِ لا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلاً (٨٤)».

وحتى لا يفهم (لا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ) على أنه دعوة للعزلة الاجتماعية، عقب بعدها بقوله (وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ) لبيان أن هذه المسئولية تفرض على الإنسان أن يكون دائما آمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر، فيحرض الناس على فعل الخير، وينهاهم عن فعل الشر، فينال نصيبا من ذلك الخير أو من ذلك الشر.

إذن فالشفاعة دعوة لها فاعليتها الاجتماعية فى عالمنا المعاصر.

إنها دعوة إلى فعل الخير والتزام جانب الحق.

إنها دعوة إلى نشر مبدأ التكافؤ والتعاون الاجتماعى بين الناس ونبذ الأنانية وحب الذات وتجاهل الآخرين.

إنها دعوة لإنقاذ العصاة قبل الوقوع فى المعاصى، والأخذ بيد من وقع إلى باب التوبة حيث الأمان والثقة بالنفس.

إنها دعوة إلى القيام بأعمال الشفاعة والتوجيه وتشجيع الآخرين على فعل الخير، على أساس أن المحرض على عمل الخير سيناله نصيب من نتائجه دون أن ينقص شىء من نصيب الفاعل الأصلى، وأن المحرض على عمل الشر سيناله نصيب من نتائجه، هو وكل من شاركوا فيه بأية وسيلة من وسائل التحريض المختلفة.

إنها شفاعة الدعاء والاستغفار والتوبة والعمل الصالح. هذا الباب الذى أذن به الله تعالى فدخل منه جميع الأنبياء والرسل، وورثه عنهم الصالحون. فها هو رسول الله محمد، صلى الله عليه وسلم، يشفع لأصحابه بالاستغفار. فيقول الله تعالى فى سورة النساء:

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا (٦٤)».



ولذلك عندما أراد رسول الله محمد، صلى الله عليه وسلم، أن يشفع للكافرين فاستغفر لهم دون إذن من الله تعالى، نزل القرآن يصحح له ذلك، ويبين عدم قبول الله لهذا الاستغفار، حتى وإن كان المستغفر هو رسول الله شخصيا، فقال تعالى فى سورة التوبة:

«اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لا يَهْدِى الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (٨٠)».

وتدبر شفاعة نبى الله نوح، عليه السلام، ودعائه للمؤمنين، يقول الله تعالى فى سورة نوح:

«رَّبِّ اغْفِرْ لِى وَلِوَالِدَىَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِىَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا (٢٨)».

والمؤمنون يشفعون للمؤمنين، يقول تعالى فى سورة الحشر:

«وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلاً لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ (١٠)».

إن الله تعالى لم يضعنا أمام نصوص غامضة مبهمة لا توصلنا إلى فهم مراده. إن هناك بابا واحدا للشفاعة يغلق بمجرد موت الإنسان وهو باب التوبة والاستغفار والعمل الصالح، وباب دعاء المؤمن لأخيه المؤمن أن يغفر الله له ذنوبه ويكفر عنه سيئاته، وباب استغفار الملائكة ونصرتهم لعباد الله الصالحين.

أما فى الآخرة، فلا دليل مطلقا على أن أحدا يمكن أن يكون وسيطا بين الله تعالى ومشيئته. ولم نجد فى كتاب الله الحكيم أية إشارة تبين وجود وسطاء مع الله عز وجل لتفعيل مشيئته. ومع ذلك فموازين الفضل والرحمة الإلهية نافذة فى الآخرة ولكن بيد الله وحده، ونحن فى الدنيا لا علم لنا بكيفيتها. فيقول الله تعالى فى سورة الأعراف:

«وَاكْتُبْ لَنَا فِى هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى الآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِى أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ (١٥٦)».

نعم، إن مشيئة الله نافذة، ولا يسأل عما يفعل، ولكن هذا كله نؤمن به فى حدود ما أخبرنا الله تعالى به فى كتابه الحكيم. فنحن نؤمن أنه لو أراد سبحانه ألا يخلد أهل الجنة فى الجنة، وألا

الشفاعة دعوة لها فاعليتها الاجتماعية فى عالمنا المعاصر. إنها دعوة إلى فعل الخير والتزام جانب الحق.
إنها دعوة إلى نشر مبدأ التكافؤ والتعاون الاجتماعى بين الناس
ونبذ الأنانية وحب الذات وتجاهل الآخرين



يخلد أهل النار فى النار لفعل. تدبر قوله تعالى فى سورة هود:

«يوم يأت لا تكلم نفس إلا بإذنه فمنهم شقى وسعيد (١٠٥) فأما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق (١٠٦) خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد (١٠٧) وأما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ (١٠٨) فلا تك فى مرية مما يعبد هؤلاء ما يعبدون إلا كما يعبد آباؤهم من قبل وإنا لموفوهم نصيبهم غير منقوص (١٠٩)».

فمع إيماننا بهذه المشيئة الإلهية المطلقة، الذى قام على أساس علمى مصدره الله تعالى، إلا أننا لا نتصور أن قرار دخول الجنة أو النار يمكن أن يتغير يوم القيامة بـ (شفاعة) رسول أو ملك أو أحد من الصالحين، لأننا لا نملك الدليل العلمى القطعى الثبوت والدلالة عن الله تعالى الذى يفيد ذلك.

وخلاصة القول:

أن الشفاعة الحقيقية تكون فى الدنيا والآخرة معا، فشفاعة الآخرة ثمرة شفاعة الدنيا. إنها جزاء أخروى على عمل دنيوى. فإذا مات المؤمن مذنبا (غير مصر على ذنبه) ولم يتب، فإن أمر هذه الذنوب مفوض إلى الله تعالى يوم الحساب، وقبل الإعلان عن مصير الناس: فريق فى الجنة وفريق فى السعير، فقد يقبل الله شفاعة المستغفرين لهؤلاء المؤمنين المذنبين ويمحو ذنوبهم.

وأخيرا.... لقد جاءت سورة الشورى ببيان مفصل يؤكد ما توصلنا إليه فى هذا البحث من نتائج، فلنتدبر هذه المجموعة من الآيات أكثر من مرة حتى نقف على ما تحمله من عطاءات:

«فما أوتيتم من شىء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون (٣٦)».

«والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون (٣٧)».

«والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون (٣٨)».

«والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون (٣٩)».

«وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين (٤٠)».

«ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل (٤١)».

«إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون فى الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم (٤٢)».

«ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور (٤٣)».

«ومن يضلل الله فما له من ولى من بعده وترى الظالمين لما رأوا العذاب يقولون هل إلى مرد من سبيل (٤٤)».

«وتراهم يعرضون عليها خاشعين من الذل ينظرون من طرف خفى وقال الذين آمنوا إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة ألا إن الظالمين فى عذاب مقيم (٤٥)».

«وما كان لهم من أولياء ينصرونهم من دون الله ومن يضلل الله فما له من سبيل (٤٦)».

«استجيبوا لربكم من قبل أن يأتى يوم لا مرد له من الله ما لكم من ملجإ يومئذ وما لكم من نكير (٤٧)».

صدق الله العظيم ■

أحمد عبد الرحيم

البوطى.. الفقيهُ المُربِّى

أستأذن فى أن ألج إلى هذه الإطلالة على عالم الفقيه المربى العلامة الجليل الدكتور محمد سعيد رمضان البوطى من مدخل قد يبدو. أول مرة. أنه شخصى.

كنت فى أيامى الأولى بكلية أصول الدين (جامعة الأزهر) حين أهدانى أستاذى الشاب الدكتور محمد سالم أبوعاصى، الذى كنت حديث التعرف إليه، كتاب الدكتور البوطى «هذا والدى: القصة الكاملة لحياة الشيخ ملاً رمضان البوطى»، فكان أول احتكاك حميم بكتابات الشيخ الذى كنت أقرأ له وأتابعه فى إطار اهتمامات متشعبة. كنت حينها فى برزخ من الحيرة الفكرية والمذهبية.. أوشك أن أودع مرحلة من حياتى الفكرية والعلمية وأستقبل أخرى. كتاب شيخنا هذا كان حاسماً فى إنهاء حال القلق والتردد، وقطع بعض ما كان يشدنى إلى بعض «ضلالى القديم»!

فى هذا الكتاب.. قص شيخنا الجليل، ببساطة متناهية وحميمية آسرة، قصة والده الغنية العميقة. فوجدتنى أمام نموذج من عصرنا للتصوف حين يكون حقيقياً، نابعاً من شوق يكابده المرء وصبابة يعانيها.. لا من مصطلحات وأقوال يرددها، وأحوال ومقامات يدعيها. حيث كان ملاً (وهو لقب كردى يقابل «الشيخ») رمضان، كما يقص ابنه البار، شديد الاشمئزاز من أولئك الذين يجعلون من التصوف ركاماً من الفلسفة الكلامية.. يتحدثون عن الوجد والقبض والبسط والفناء والأحوال وهم عن حقائق ذلك كله بعيدون تائهون، وكثيراً ما كان يشبههم بواصف نشوة الخمرة للناس رغم أنه لم يذقها قط! وكان يرى أن صدق الانفعال بثمرات الإيمان، التى هى حقيقة التصوف ولبه، لا يأتى إلا من سعة العلم بالله عز وجل وبرسوله صلى الله عليه وسلم وبالشرائع والأحكام التى خاطب الله بها عباده. أحببت أن أقدم بهذا المدخل، الذى ليس شخصياً فى جوهره، أداءً لبعض ما طوق به شيخنا البوطى أعناق الكثيرين جداً من أمثالى ممن انتشلتهم. بفضل الله. كتاباته العميقة، والشفيفة أيضاً، من بحار الحيرة والقلق إلى شاطئ البصيرة.. والحكمة أحياناً! جزاه الله عنى وعن أمثالى خير ما جزى عالماً مرشداً مربياً، وجزى أيضاً أستاذى ذاك خيراً ومسّاه فى غربته بكل خير.



ولد الدكتور البوطى عام ١٩٢٩فى قرية «جيلكا» قرب جزيرة ابن عمر (الجزيرة الفراتية) شمال شرقى سورية (وهى الآن داخلة فى حدود تركيا)، وحين بلغ الرابعة من عمره هاجر والده إلى دمشق. وبعد أن أنهى دراسته الثانوية بدمشق قدم إلى مصر عام ١٩٥٣ ليلتحق بكلية الشريعة بجامعة الأزهر التى حصل منها على درجة الدكتوراه فى أصول الفقه عام ١٩٦٥، وطبعت رسالته للدكتوراه مرات عديدة بعنوان «ضوابط المصلحة فى الشريعة الإسلامية». وتدرج فى مناصب كلية الشريعة بجامعة دمشق: معيداً، فمدرساً، فأستاذاً، فوكيلاً، فعميداً.. إلى أن تقاعد قبل سنوات، ليتفرغ لمواصلة جهوده العلمية والدعوية والثقافية العامة فى مختلف وسائط الإعلام: مسموعاً ومقروءاً ومرئياً.

وقد أنجز الشيخ نحو ستين كتاباً فى علوم الشريعة الإسلامية وآدابها، والفلسفة والاجتماع ومشكلات الحضارة، والتصوف والأخلاق. وترجم كثير منها إلى الإنجليزية والفرنسية والألمانية. ولعل من أشهر كتبه قاطبة سفره الماتع النافع «فقه السيرة» الذى تتوالى نشراته منذ عام ١٩٦٨، ومن آخرها الأجزاء الأربعة التى تضمنت شرحاً ضافياً، مقرباً من ثقافة العصر وروحه، لحكم ابن عطاء الله السكندرى. وبين هذين العملين الجليلين عشرات من الدراسات والكتب والأبحاث والمقالات حول القرآن الكريم وعلومه، والسنة النبوية المشرفة، والفقه الإسلامى والقانونى، والعقيدة الإسلامية، والفلسفة والمذاهب الفكرية، وقضايا الاجتماع ومشكلات الحضارة، وتراجم الأعلام.. وأيضاً: الأدب الرفيع، حيث صدر له عملان روائيان، أحدهما مترجم عن الكردية وهو «ممو زين»، والثانى مترجم عن بعض ما كانت تحكيه له أمه. رحمة الله عليها. وهو «سيامند، ابن الأدغال».

البوطى فى كل ما يكتب نموذج رائع للفقيه الأديب، والمفكر البصير، الذى يعالج ما يعالج من قضايا الدين والفكر والاجتماع بعقل راجح مجتهد، ورؤية واعية مستشرفة، وعاطفة إنسانية دافقة تبعد قارئها عن جفاف المعلومات والنموذج المتلقى الكسول، إلى فضاء الحكمة المستخلصة من التجربة العميقة؛ ليتأمل بعقله ويتفاعل بوجدانه. كما لا يخطئ قارئه أسلوباً أدبياً رفيعاً غير مقلد أحداً من السابقين أو المعاصرين، وأحسب أننى غير مبالغ عندما أقول إنه لو تفرغ للأدب وحده لأصبح واحداً من أعمدته المميزين كما كان بلديه الشيخ الأديب الفقيه على الطنطاوى رحمه الله (ومثله فى هذا الجانب الشيخ الجليل الداعية الأوّاه محمد الغزالى رحمة الله عليه).



وأود، قبل التعرض بشىء من التفصيل لموضوع كتابه الأخير «شرح الحكم العطائية»، أن أتوقف أمام بعض المحطات المهمة من بين اهتمامات الشيخ ومجالات نشاطه، والتى بثها فى أعماله جميعاً، ولا سيما فى كتابه الأخير هذا حيث يمكن أن نعدها من أبرز المحاور التى دار عليها..

......

وأبدأ برؤيته المتكاملة لما يجب أن يكون عليه ما يسمى «المجتمع الإسلامى». ويتصل بهذا نقده العميق الباكر لبعض ممارسات وأفكار ما عرف بـ«الصحوة الإسلامية»، ومحاولاته ترشيدها منذ سبعينيات القرن الماضى.

فالشيخ البوطى يقرر دائماً أن الإسلام. كما هو بدهى. لا ينهض دون مسلمين، وأن الناس لا يكونون مسلمين بمجرد التمنى أو التحلى أو النسبة العامة إلى الإسلام. وإنما يكونون مسلمين باصطباغهم بهذا الدين.. بدءاً من أعماق أفئدتهم إلى سائر مظاهرهم وأحوالهم. والسبيل إلى ذلك هو التربية الفردية الدقيقة.. يؤخذ بها المسلمون منذ نعومة أظفارهم؛ لتصطبغ سرائرهم بالإسلام: تزكية وعبادة وتبتلاً إلى الله عز وجل. فإذا قام هذا الأساس على النحو الذى وصفه لنا الربانيون وسار عليه سلفنا الصالح؛ أقام من فوقه جهاز حكم صالح، وساد من بعده حكم إسلامى سليم. فما يسمى «المجتمع الإسلامى» يتحقق من مجموع ذلك كله.. لا من الضجيج بالشعارات واللافتات التى تحمل عناوين براقة لا يكاد يتحصل تحتها مضمون!

ومن أجل هذا.. فالشيخ دائم التنبيه . منذ قديم. إلى ما يعتور هذه «الصحوة الإسلامية» من سلبيات وما تقع فيه من مآزق، حيث انحرفت فى كثير من تطبيقاتها إلى ثقافة تفرق ولا تجمع، تتربص بالمخطئ ولا ترحمه، تتهارش على الشكل ولا تقصد إلى اللب.. فنمت أفكار معوجة: تطول حيث يجب أن تقصر، وتقصر حيث يجب أن تطول، وتتحمس حيث لا مكان للحماس، وتبرد حيث تجب الثورة (كما كان الشيخ الغزالى يقول كثيراً)!

وقد اهتم الشيخ البوطى بمثل هذه النواقص: جبراً لها، وترشيداً من سلوك أصحابها. وتناولها فى ثنايا كتاباته، وخصص لبعضها بعض أهم كتبه: «اللامذهبية: أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية»، و«السلفية: مرحلة زمنية مباركة.. لا مذهب إسلامى»، و«الجهاد فى الإسلام»، و«هذه مشكلاتنا».

وفى المقابل.. ناقش كثيراً من أفكار وشبهات أصحاب المذهبيات الفكرية والفلسفية التى تعرضت بالنقد للعقيدة والشريعة، بدافع من رغبة حقيقية فى المعرفة والإصلاح، أو انطلاقاً من كيد ظاهر أو خفى للإسلام وأهله. فكتب بعض أعمق كتبه: «كبرى اليقينيات الكونية: وجود الخالق، ووظيفة المخلوق»، و«نقض أوهام المادية الجدلية»، و«هذه مشكلاتهم». بل إنه تعدى هذا السجال المكتوب من طرف واحد إلى الحوار المباشر مع بعض رموز الفكر اليسارى المحترمين، كما صنع فى محاورات بثها التلفزيون السورى، فى الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضى، مع

البوطى فى كل ما يكتب نموذج رائع للفقيه الأديب، والمفكر البصير، الذى يعالج ما يعالج من قضايا الدين والفكر والاجتماع بعقل راجح مجتهد، ورؤية واعية مستشرفة



الدكتور طيب تيزينى. ثم فى محاورتهما العلمية الضافية التى ضمها الكتاب الأول من سلسلة «حوارات لقرن جديد» التى أطلقتها دار الفكر بدمشق عام ١٩٩٨م، وكان بعنوان «الإسلام والعصر: تحديات وآفاق».

ولا يمل الشيخ من انتقاد الغلو والتطرف أياً ما كان تجليه: دينياً، أو لادينياً.. فالغلو كله ـ كما يقرر ـ شر، والتوسط السلوكى والتوازن المعرفى هما صمام الأمان لأية فكرة أو دعوة أو حركة.. وهذا هو ميزان الحكمة التى أوتى شيخنا منها حظاً عظيماً.



ومن هذه الحكمة التى أزعم أن شيخنا الجليل قد أوتى منها حظاً عظيماً.. أنتقل إلى محطة مهمة مما يجدر التوقف عنده فى مسيرة الشيخ.. تلك المتعلقة بمنهجه الذى يراه فى علاقة العالم بالحاكم فى بلادنا العربية والإسلامية..

فقد تعلم الشيخ من والده الجليل أن نصيحة الحاكم ضرورة ما أمكن؛ إذ كان يعتقد أنها من أجل القربات إلى الله تعالى.. شريطة أن تكون صافية عن شوائب الطمع فى مغنم أو الفرار من مغرم، وأن تكون أيضاً فى غاية الحكمة واللين. كما أنه أرشده إلى أن كل فئات الأمة يجب أن تتقاسم هذه المسئولية وتتعاون فى النهوض بمهامها، وأن التعاون على هذا الطريق لا يكون إلا بالاعتماد على شبكة من حسن الظن المتبادل. كما نبهه إلى أن التكفير الكيفى للناس سلاح الحاقدين والمنتقمين، وأن النصيحة القائمة على التعاون وحسن الظن هى سلاح المجاهدين حقاً.

والشيخ يقص، فى سياق عرضه اختياره هذا، ما وجد نفسه «مقاماً» فيه (بتعبير السادة الصوفية)، من القيام بواجب النصح للرئيس السورى السابق حافظ الأسد منذ بدايات الثمانينيات من القرن الماضى، حين كانت حوادث «الفتنة» ـ بتعبيره ـ على أشدها بين النظام السورى وجماعة «الإخوان المسلمون»، وكان قد تردد فى بدء هذه الصلة لولا أن حثه عليها والده الجليل ناصحاً إياه بما سبق.. وعن هذا يقول أيضاً: «ذاك هو منهج والدى ـ رحمه الله ـ فى الصلة بالحاكم وطريقة النصح له، وتلك هى وصيته لى ـ رحمه الله ـ .. ولن أحيد عن هذا المنهج بتوفيق الله وعونه حتى ألقى الله عز

وجل: أوصى بالخير، وأحسن الظن، وأشكر على ما قد يتم إنجازه من الحق.. مبتعداً عن المغانم والمنافع الدنيوية التى قد تلوح من خلال ذلك. ولن أفتأ أدعو له (أى الحاكم)، كما أوصانا، بمزيد من الاستقامة على الرشد.. ما حييت. فقارن رحمك الله، بين هذا النهج الذى ربانا عليه من لا يشك أحد ممن عرفه فى إخلاص سريرته وصفاء قصده ونزاهته عن الدنيا ومغرياتها، وبين أولئك الذين بلغ بهم الأمر أن ضاقوا ذرعاً بوصفى لقطرنا العربى السورى بـ «المؤمن» لأنه ربما يمتد بالسراية إلى رئيسه!».

وانطلاقاً من هذه الرؤية، التى يحكمها إخلاص النية وتجويد الأداء، نهض الشيخ إلى ما رآه واجباً عليه بمقتضى إقامة الله تعالى إياه فى مقام «العالمية»، فخاطب الرئيس حافظ الأسد وعدداً من الملوك والرؤساء والمسئولين الآخرين: ناصحاً إياهم، شاداً على أيديهم فيما صنعوا من خير، منبهاً على ما يراه تقصيراً أو مزلقاً. وكان له دور كبير فى تحسين الأجواء، ولو قليلاً، ببلاده بقدر ما قدر الله له، حتى إنه توسط لكثير من الأعلام الذين أبعدوا عن سورية السنين ذوات العدد ليرجعوا من ثم.. يتفيؤون ظلال شامهم الذى طال شوقهم إليه.

ومع هذا.. لم يسلم من انتقادات واتهامات كثيرة بسبب هذا النهج.. بعضها مخلص، وأغلبها ذو هوى. حتى اضطر إلى نشر نصوص ما ألقاه من كلمات بين أيدى الملوك والرؤساء والمسئولين فى كتاب، طالباً أن يتأملها منتقدوه ليخرجوا منا بما يرونه تقصيراً فى نصيحة، أو تجاوزاً فى مديح، أو كلاماً ذا لحن إلى هوى أو منفعة شخصية. ومن المؤثر والدال فى هذا الكتاب أنه ذكر - متألماً - فى مقدمته أغرب سؤال تلقاه فى حياته، وهو التساؤل عن سر بكائه وهو يصلى على جنازة الرئيس حافظ الأسد (نزولاً على حد وصيته). فإذا اضطر المرء إلى تعليل فيضان عينه وجداً وجيشان مشاعره تأثراً بجلال الموت وهيبته، فضلاً عن الاعتذار عنهما؛ فهل يسلم بعد هذه منطق فى الانتقاد؟! ورحم الله أباذؤيب الهذلى حين اعتذر لحبيبته فى قوله: وعيرها الواشون أنى أحبها /وتلك شكاةٌ ظاهرٌ عنك عارُها!

وهو يسائل (فى «هذا والدى») من ينتقده بغير وجه حق قائلاً: «.. فيم تحولت محاريب الدعوة والإرشاد إلى ساحات بطش وانتقام؟! لماذا اختفت القلوب التى يجب أن تفيض شفقة على عباد الله؛ لتبرز فى مكانها قلوب تفيض بالشحناء والبغضاء؟! ترى.. إلام كان يؤول حال الناس لو أن الذين يتقلبون فى هم إقامة «المجتمع الإسلامى» سلكوا طريق هؤلاء الربانيين فى محاورتهم ودعوتهم إلى الله؟! إذن.. لفتحوا، والله مغاليق الأفئدة بكلماتهم النورانية، ولدانت لهم الرتب، ولتعشقتهم النفوس! ألا.. إن الطريق إلى ذلك مفتوح، ولن يتكلف السائر فيه إلا إخلاصاً لله، وصفاء فى القصد، وعبودية واجفة لله، وترفعاً فوق محبة الشهوات والأهواء والعصبيات».

والشيخ البوطى ينتهز أية مناسبة فى أثناء حديثه وكتابته ليؤكد على هذه المعانى النبيلة التى خسرت مجتمعات المسلمين كثيراً بغيابها عنها..

ففى سياق تعليقه، مثلاً، على حكمة ابن عطاءالله السكندرى الجميلة «ادفن وجودك فى أرض الخمول.. فما نبت مما لم يدفن: لا يتم نتاجه»، يقص واقعة دالة على أهمية الوعى بمثل هذه المعانى المعرفية والسلوكية، وخطورة الغفلة عنها لا سيما فى مجالات الدعوة الإسلامية والعمل العام.. يقول: «زارنى مجموعة من الشباب الذين قفزت بهم أنشطتهم الحزبية والاجتماعية إلى ذرا منابر الدعوة والتوجيه والأمر والنهى، دون مرور بهذه المرحلة التكوينية التى يتحدث عنها ابن عطاءالله فى هذه الحكمة. ولما اطمأنت بهم مجالسهم.. نظر إلى أحدهم ناصحاً، وكان أصغرهم سناً، وقال: قال الله تعالى «ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار».. قرأ الكلمة بهذا الشكل: «فتمُسكم» بضم الميم!

استعدته تلاوة الآية، ظاناً أن الخطأ فى تلاوتها إنما كان سبق لسان.. فأعادها كما بدأها، دون أن يتنبه إلى أنه أخطأ فى شىء ما. قلت له: ولكن الآية، كما هى فى القرآن وفى اللغة: «فتمَسكم»، بفتح الميم لا بضمها.. عليك إذن أن تعود فتصحح تلاوة الآية. حاول الشاب كثيراً دون جدوى، ولم يستطع أن يقيم لسانه على نطق سليم بكلمة «فتمَسكم»!

قلت له: «يا هذا.. لقد حملتك غيرتك الفجة على الإسلام على أن تجلس منى مجلس الناصح والواعظ، فهلا حملتك غيرتك هذه على أن تتعلم القرآن أولاً؟!».

ثم علق الشيخ: «والحق.. إنى أسفت جداً لهذه المفارقة، ولكنى لم أستغربها ولم أعجب منها! إذ إن حال هذا الشاب لم يكن بدعاً أو فريداً فى أمثاله، بل هو نموذج لحال كثير من الشباب الذين يتربعون اليوم على أريكة الإرشاد والتوجيه، قفزاً فوق مرحلة التكوين التى يتحدث عنها ابن عطاءالله.. رشحتهم لها المراكز الحزبية أو الأنشطة الاجتماعية أو المصالح المتبادلة، فى غياب تام لمشاعر الغيرة على الحق والإخلاص لدين الله عز وجل!».

......

ومهما يكن من شىء.. فلأى أن يختلف أو يتفق مع الشيخ فى نهجه هذا، ولكن الذى لا يجوز بحال هو تجاوز مرحلة الاختلاف فى الرأى والاجتهاد إلى تسور القلوب والحكم على ما لا مطلع عليه إلا الله تعالى! فحسب العامل أن يعمل بما أداه إليه اجتهاده، وهدته إليه التجربة وملابسات الواقع.

وإذا كان لمنتقدى الشيخ البوطى فى هذا كل الحق فى الانتقاد، كما أسلفت؛ فإنه يجدر بهم أيضاً ألّا يكونوا من القاعدين.. الذين لا يعملون، ولا يعجبهم أيضاً أن يعمل العاملون (على حد تعبير الدكتور طه حسين مهدياً كتاباً له إلى بعض شانئيه!). فالأمر هو على ما قال الأول: لا تقل عن عمل: ذا ناقص/ جئ بأوفى.. ثم قل: ذا كامل! أو على ما قال الحطيئة ناعياً على مثل الذين وصف طه حسين: أقلوا عليهم، لا أبا لأبيكم، / من اللوم.. أو سدوا المكان الذى سدوا!

والله أعلم.



ومن أجل هذا أرى أنه يتوجب علينا التلبث قليلاً عند واحدة من أهم المحطات فى مسيرة شيخنا الجليل السلوكية والعلمية، وهى متصلة، ولا ريب، بما سبق... محطة التربية والتصوف (وإن كان الشيخ يتعمد تجنب مصطلح «التصوف»، رغم أنه يعلم دائماً أنه «لا مشاحة فى الاصطلاح» إذا تم التوافق على المضمون، حذراً من أولئك الذين ينتقمون، كما يقول، من البناء كله من أجل خطأ فى تصميم إحدى نوافذه أو يحرمون الطعام الطيب الطاهر من أجل استنكارهم اسمه!)

وأنا أستعير من الدكتور محمد سالم أبوعاصى، الذى أشرت إليه صدر المقال، وصفه الموجز المعبر بعاميته الذى وصف به الشيخ البوطى، وهو أنه «إنسان متربى كويس»! وهذا ما لا يخفى على من تيسرت له أدنى صلة بالشيخ وأعماله، فقد تربى على يدى والده الشيخ الجليل الخفى النقى التقى ملا رمضان البوطى رحمة الله عليه.

وقد نذره والده للعلم بوصفه «الطريق إلى الله»، وقال له مطلع حياته، كما قص هو نفسه: «اعلم يا بنى أننى لو عرفت أن الطريق الموصل إلى الله يكمن فى كسح القمامة من الطريق؛ لجعلت منك زبالاً. ولكنى نظرت، فوجدت أن الطريق الموصل إلى الله هو العلم به وبدينه. فمن أجل ذلك.. قررت أن أسلك بك هذا الطريق».

ومن هنا.. سلك شيخنا طريق العلم الحقيقى: النافع المؤثر.. الباذر معرفة عميقة، وسلوكاً راقياً، ونفعاً عاماً للإنسانية كلها. وهذا هو جوهر التصوف، أو ما شئت أن تسميه!.. فصاحب القلب الرقيق هو المؤهل لبلوغ منازل الصديقين.. إن هو تعهد قلبه بشىء من غذاء المراقبة والذكر والديمومة على قراءة كتاب الله تعالى. بينما صاحب القلب المفعم بأهواء الدنيا ومصالحها ومغانمها لابد أن تغلفه القسوة وأن يهيمن عليه الران.. فلا يصلح ظاهره البراق من هذا الباطن العفن شيئاً. ومن هنا.. فالشيخ دائم التنبيه إلى ضرورة توافر شحنة الإخلاص لله، عز وجل، فى جميع أنشطتنا الدينية والاجتماعية، فهو (الإخلاص وتجريد القصد لوجه الله الكريم وحده) دواء رائع فعال لآفاتنا الشخصية والجمعية.. لو أمكن العثور عليه! ومن غيره تبدو أعمال المرء صوراً قائمة بلا روح، كما عبر ابن عطاء الله السكندرى فى حكمته: «الأعمال صور قائمة، وأرواحها: وجود سر الإخلاص فيها» (الحكمة العاشرة).

ومع هذا كله.. فحوافز الدين ليست محصورة فى عاطفة جامحة، بل هى، قبل ذلك، قائمة على ضوابط الوعى والسلوك، وكوابح المعرفة بقواعد الدين وأصوله.. على حد تعبيره.

ويركز الشيخ، فى كل ما يكتب، على جمع هذه المعانى معاً فى سبيكة واحدة.. لا سيما إذا كان ينتقد مذاهب وأفكاراً لها أنصار ومعارضون. فهو، إذ ينتقد، يجلى ما يراه صواباً، بحسب ما أداه إليه اجتهاده، بغض النظر عن تأييد فريق على فريق. ولهذا.. عندما أصدر كتابه الماتع النافع «السلفية...» لم يعجب طائفتين متناقضتين من الناس: فبعض أهل الطرق من متعصبة الصوفية أنكروا عليه ما أسموه «مجاملة ابن تيمية وشيعته، والإساءة إلى معنى التصوف، وإساءة فهم حقيقته»، وبعض متعصبى السلفية أنكروا عليه، بدورهم، ما أسموه «هجوماً ظالماً على ابن تيمية ونهجه، ودفاعاً عن محيى الدين بن العربى وفلسفته». وبعد إشارته إلى هاتين القراءتين القاصرتين.. قال: «.. وقد كنت متوقعاً، ولا أزال، ألّا يتفق معى فى كثير مما كتبت المتعصبون للتصوف والمتعصبون ضده، والمتعصبون للأشخاص والمتعصبون ضدهم. (...) إنما أخرجت هذا الكتاب لناشئة هذه الأمة.. هؤلاء الذين يتحرقون على معرفة الحق بين منعرجات الأهواء

النفسية والانتماءات العصبية».. وهذا المنهج، كما قال أيضاً، هو «الحكم العدل بين فئات طال فيما بينها الخصام.. خصام لم ينطلق إلا من إصرار على الدفاع عن الذات، ولم يثمر إلا حناظل الكراهية والشحناء».

«فإذا آل العمل الإسلامي، في مظاهره المتنوعة، إلى أن يصبح حرفة لاستثمار الدنيا ومتمولاتها: فماذا تتوقع من الحرف الدنيوية؟! وكيف السبيل إلى أن يسمو بها أصحابها إلى مستوى الأعمال الصالحة التي يبتغى بها وجه الله؟!»..

ما الحل إذن؟

إنه يقول: «.. ولو صفت القلوب، وخلصت النيات من الشوائب، وهيمن الإخلاص لوجه الله على أفئدة العاملين على اختلاف أنواعهم وفئاتهم: لرأيت أن كلمة المسلمين اليوم واحدة، ولرأيت أن هيبتهم وقوتهم ملء أفئدة أعدائهم».

......

أحسب الآن، وبمناسبة هذه النقطة، أنه قد آن أن أدلف إلى المتن الذي دار عليه كتاب شيخنا البوطي الأخير «الحكم العطائية: شرح وتحليل»!



لا يختلف دارسو التصوف الإسلامي على اعتبار الشيخ أحمد بن محمد بن عبدالكريم، المشهور بابن عطاءالله السكندري (٦٥٦-٧٠٩هـ)، أحد أهم أركان الطريقة الشاذلية الصوفية التي أسسها الشيخ أبوالحسن الشاذلي المتوفى سنة ٦٥٦ هـ. وقد أخذ ابن عطاءالله الطريق على الشيخ أبي العباس المرسي، تلميذ أبي الحسن، المتوفى سنة ٦٨٦هـ (وتجدر الإشارة هنا إلى أن شيخنا العلامة البوطي سبق قلمه، في مقدمة شرحه هذا، بأن ابن عطاءالله تتلمذ على الشيخين جميعاً. والظاهر من التواريخ أن الشاذلي توفي، كما ذكر بدرالدين العيني في «عقود الجمان في تاريخ أهل الزمان» وغيره من أهل التاريخ، عام ٦٥٦ الذي ولد فيه، أو قريباً منه، ابن عطاءالله. والله أعلم)؛ وذلك بعد أن حصّل قدراً صالحاً من علوم الشرع وبعد معاناة وبحث عن حقيقة التصوف الذي نشأ على النظر إلى أهله نظرة ناقدة. وقد أفادته هذه الدراسة وهذا التأمل العميق والبحث الجاد عن حقيقة التصوف نمطاً من «التصوف السني المتشرع». إذا صح الوصف، يعتمد الكتاب والسنة مصدرين أساسيين للمعرفة والسلوك معاً، وعلى الخُلق العملي والعلم والعمل. لا خوارق العادات أو الشطح. علامات فارقة بين نوعين من السلوك الصوفي للوصول إلى لب الدين: متحقق بالكتاب والسنة والعلم والعمل.. ومدعٍ ممخرق بالدعوى والتلبيس والدجل. وقد عرف له هذه المنزلة المتوازنة بعض ألد خصوم «التصوف المدعى»، وهو الشيخ الفقيه الحنبلي ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ)، الذي جرت بينه وبين ابن عطاءالله مناظرة بالأزهر الشريف، واعترف له، مع ذلك، بالصدق والعلم.

ومن أهم آثاره، وأصغرها حجماً أيضاً، متنه الذي عرف بـ «الحكم».

وينظر إلى حكم ابن عطاء الله السكندري بوصفها من عيون النثر الصوفي العربي، من جهة الأسلوب الأدبي الرفيع، ومن جهة البناء الأخلاقي والسلوكي الذي يتدرج فيه ابن عطاءالله قصد رفع المسلم من حال العبودية التقليدية الباردة إلى حال من الاستبصار واليقين التي يزينها قدرٌ من اللوعة والشوق والحس الراقي.

وهي عبارة عن ٢٦٤ فقرة (بحسب ترقيمي إياها في نشرتي المطبوعة في دار البصائر بالقاهرة سنة ٢٠٠٤م)؛ لا يتجاوز معظمها السطرين أو الثلاثة، في جمل قصيرة ذات ألفاظ قليلة. وفي لغة رامزة موحية محيلة إلى معانٍ عميقة ومتنوعة بحسب المتلقي. وهي، في أغلبها، خطاب موجه إلى المريد السالك طريق الوصول إلى الله عز وجل: تنبيهاً له إلى قواعد هذا السلوك، وتحذيراً من آفات الطريق وعوائقه ومكايده. قاصداً من هذا كله أن يمضي المسلم في طريقه إلى الله تعالى على بصيرة وعلم وتحقق.

وقد شاعت هذه الحكم منذ عصر ابن عطاءالله في مصر وبلاد المغرب وفي الأندلس، حيث عكف عليها الصوفية: درساً وشرحاً. ولم يكن الاهتمام بها مقصوراً على خلوات الصوفية الخاصة، بل صارت متناً منهجياً معتمداً للتدريس في أعرق معاهد العلم في العالم الإسلامي.. الأزهر الشريف.. حيث شرحها شفاهاً في دروس عامة في المساجد عدد من الفقهاء الأزهريين، كان من آخرهم العلامة الفقيه الحنفي محمد بخيت المطيعي (المتوفى سنة ١٩٣٥م)، والعلامة الفقيه المالكي حسنين محمد مخلوف (المتوفى سنة ١٩٩٠م)، وشيخنا العلامة الفقيه الشافعي الدكتور علي جمعة، حفظه الله ... وكلهم تولى الإفتاء بمصر.

أما الشروح المكتوبة عليها: فقد جاوزت العشرين شرحاً، لكل شرح منها منزع ومذاق. وآخرها طباعة، فيما أعلم، شرح شيخنا العلامة البوطي هذا. كما كان الشيخ الداعية الأواه محمد الغزالي، رحمه الله، قد سبق إلى الاهتمام بها في فصل ماتع جداً من كتابه الجميل «الجانب العاطفي من الإسلام: بحث في الخلق والسلوك والتصوف» شرح فيه بضعة عشر حكمة منها، منبهاً إلى مذخور الحكمة العميقة والجوانب التربوية العالية التي ينبغي ألا يغفل عنها الدعاة والمربون بزعم أن هذا تراث صوفي لا حاجة بنا إليه لأن في الكتاب والسنة ما يغنينا عنه. وكأن الحكم العطائية مناقضة للكتاب والسنة أو صارفة عنهما!

الشيخ دائم التنبيه، منذ قديم، إلى ما يعتور هذه «الصحوة الإسلامية» من سلبيات وما تقع فيه من مآزق، حيث

انحرفت في كثير من تطبيقاتها إلى ثقافة تفرق ولا تجمع، تتربص بالمخطئ ولا ترحمه



وإذا جاز لنا أن نختزل أفق هذه الحكم الوسيع في عدد من المبادئ الجامعة: فإنه يمكننا أن نذكر منها أربعة، هي جماعها، وعليها مدارها..

أولها: محاسبة النفس.

وثانيها: الزهد.

وثالثها: الحرية.

ورابعها: إسقاط التدبير.

وهي أربع مراحل تشكل أفقاً إنسانياً رحيباً - أبعد من أن يكون إطاراً صوفياً خاصاً -.. يستعيد فيه «الإنسان» - بوصف الإنسانية فيه - جوهره الشفاف، ويمتلك به زمام إرادة الحياة الحقة: سعياً وعمارة، وينعتق فيه من أسر المادة وعبودية الشهوات..

فمحاسبة النفس خطوة أولى في طريق التغيير الاجتماعي الشامل نحو الأفضل والأليق بمجتمع إنساني سعيد.

انظر مثلاً إلى قولة (ابن عطاء الله): «أصل كل معصية وشهوة وغفلة: الرضا عن النفس. وأصل كل طاعة ويقظة وعفة: عدم الرضا منك عنها. ولأن تصحب جاهلاً لا يرضى عن نفسه: خير لك من أن تصحب عالماً يرضى عن نفسه.. فأي علم لعالم يرضى عن نفسه؟! وأي جهل لجاهل لا يرضى عن نفسه؟!» (الحكمة ٣٥): تجد الإشارة واضحة إلى أن النفس الإنسانية لا يطلب لها العافية إلا من أدرك ما بها من أدواء، وأن ذلك الشعور بالنقص هو أول مراحل الكمال. أما من أصيب بعلة فلم يشعر بها، وبالتالي.. لم يطلب دواءها: فإن جراثيمها تستشري في أوصاله حتى تأتي عليه. ومن المعلوم أن مداواة نفس هي بداية صلاح مجموع، وأن البناء السليم هو المتألف من لبنات صحيحة.

والزهد (الظاهر والباطن) يدفع إلى عدم التعلق بتوافه الحياة، وعدم الحزن على ما فات منها، وعدم الفرح / البطر بما نيل منها.. ذلك أن وراء هذه الظواهر الزائلة متعاً روحية أبقى، وأشواقاً إنسانية أسمى..



مرثيات محمود درويش

كما لو نودى بشاعر أن انهض*

على أربعة أحرف يقوم اسمُكَ واسمى، لا على خمسة. لأن حرف الميم الثانى قطعةُ غيار قد نحتاج إليها أثناء السير على الطرق الوعرة.

فى عام واحد وُلدنا، مع فارق طفيف فى الساعات وفى الجهات. وُلدنا لنتدرب على اللعب البرىء بالكلمات. ولم نكترث للموت الذى تَدُقه النساء الجميلات، كحبة جوز، بكعوب أحذيتهن العالية.

عاليًا، عاليًا كان كُلّ شىء.. عاليًا كالأزرق على جبال الساحل السورى. وكما يتسلقُ العشب الانتهازى أسوار السلطان، تسلقنا أقواس قُزَح، لنكتب بألوانها أسماء ما نحب من الأشياء الصغيرة والكبيرة: يدًا تحلب ثدى الغزالة، مجدًا لزارعى الخس فى الأحواض، شغف الإسكافى بلمس قَدَم الأميرة، ومصائر أخرى لجمهور مطرود من المسرح.

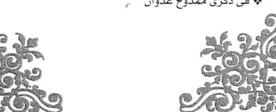
لم ننكسر بِدَوِىٍّ هائل كما يحدث فى التراجيديات الكبرى، بل كأشعة شمس على صخور مُدَببة لم يُسفكْ عليها دم من قبل، لكنها أخذت لون النبيذ الفاسد، هناك، لأنه لا أحد، هناك ليسمع: أو يشهد.

دَلَّتنى عليك تلك الضوضاء التى أحدثتها نَمْلَةٌ بين الخليج والمحيط، حين نجت من المذلة، واعتلت مئذنة لتؤذن فى الناس بالأمل، ودلَّتكَ علىَّ سخرية مماثلة!

ولما التقينا عرفتك من سعالك، إذ سبق لى أن حفظته من إيقاع شعرك الأول، يُفزِعُ القطط النائمة فى أزقة دمشق العتيقة، ويبعثر رائحة الياسمين.

---

* فى ذكرى ممدوح عدوان



ولا يقتضى هذا بالضرورة أن يكون الزهدُ عن فقرٍ مادىٍ وإملاق، بل إنه يتفق أن يكون الزاهدُ الحقُّ من أغنى الأغنياء؛ إذْ يملك الدنيا ولا تملكه. وهذه حقيقةُ الحرية..

فالحرية تعنى الانعتاقَ من أَسْرِ الأشياء ومن الخضوع لحظوظ النفس وشهوات الجسد..

إن الذلَّ والعبوديةَ مرتبطان بالطمع: «ما بَسَقَتْ أغصانُ ذُلٍّ إلاَّ على بذرِ طَمَعٍ!» (الحكمة ٦٠)، «أنْتَ حرٌ مِمَّا أنْتَ عنْهُ آيسٌ، وعَبْدٌ لمَا أنْتَ لَهُ طَامِعٌ» (الحكمة ٦٢)، «ما أحْبَبْتَ شَيْئًا إلا كنْتَ لَهُ عَبْدًا.. وهو لا يُحبُّ أنْ تكونَ لغيرِه عَبْدًا» (الحكمة ٢١٠)..

وإن الحزنَ والهمَّ مرتبطان بالتعلُّق بالفانى والفرح به: «ليقِلَّ ما تَفْرَحُ به؛ يَقِلَّ ما تَحْزَنُ عليه» (الحكمة ٢٢٦)، «إنْ أرَدْتَ ألاَّ تُعْزَلَ؛ فَلا تَتَولَّ ولايةً لا تَدُومُ لَكَ!» (الحكمة ٢٢٧).

ومَقام الحرية هذا مَقامٌ شريف، لا يتحقق إلا بكمال العبودية الصحيحة لله تعالى، الحقِّ الغنىِّ ربِّ العالمين، وحدَه.. وهذا ما ينتهى بنا إلى مَتْنِ التوحيد، وعُمقِ المعرفة.. وهو إسقاط التدبير..

وهذا المبدأ الرابع هو لُبُّ لُباب هذه الحكم.

والتدبير الذى يريد ابن عطاءالله أن يصل بالسالك إلى إسقاطه، فى قوله: «أرِحْ نفسَكَ من التدبير.. فما قام به غيرُكَ عنكَ؛ لا تقم به لنفسك» (الحكمة الرابعة)، هو (كما يقول ابن عبَّاد النِّفْزِىّ فى شرحه الجميل على الحكم) «أن يقدِّر الشخصُ فى نفسه أحوالاً يكون عليها، وَفْقَ ما تقتضيه شهوتُه، ويدبِّرُ لها ما يليق بها. من وجهة نظره. من أحوالٍ وأعمال.. وفى هذا تعبٌ عظيمٌ استعجله لنفسه، ولعل أكثر ما يقدِّره لا يقع، فيَخيبُ ظَنُّه، ويَبْطُلُ سعيُه. هذا من زاوية. ومن أخرى.. فإن فيه من ترك العبودية، ومُضَادَّة أحكام الربوبية، ومنازعة القدر، وإضاعة العمر.. ما يحمل العاقلَ على تركه واجتنابه، وقطع موادِّه وأسبابه».

أما عبارة الشيخ البوطى؛ فيقول فيها: «هنالك فرقٌ كبيرٌ بين تعامل الإنسان مع الأسباب، وتدبير الإنسان أمورَ نفسه من خلال الأسباب. التعامل مع الأسباب جُهدٌ عضلى مادى يبذله المتعامل معها.. يذهب إلى السوق ليتاجر، يذهب إلى الجامعة ليتعلم، يتجه إلى الطبيب ليتداوى، يبتعد عن أسباب الضُّرِّ التى حذَّر الله منها. أما التدبير؛ فعملٌ فكرى، وقرار عقلى، معناه أن يُحدِّثَ الإنسان نفسَه بأنه بتعامله مع الأسباب قد رتَّب لنفسه خطة الربح والنجاة، وضمن لنفسه النتائج.. فالأسباب فى نظره خَدَمٌ تحت سلطانه وأدواتٌ لتدبيره، وعقله هو مفتاحُ نجاحه ومصدر تدبيره».

ثم يؤكد الشيخ على أن إراحة المرء نفسَه من التدبير لا تعنى بحالٍ الكسلَ والامتناعَ عن السعى والعمل: «ألا تراه (ابنَ عطاءالله) يقول: «أرِحْ نفسَكَ»، بدلاً من أن يقول: «أرِحْ جسمَكَ»؟! فالتعامل.. مصدره الجسم والأعضاء، وهو مطلوب مرغوب. والتدبير.. مصدره النفس والفكر، وهو مرفوض ومكروه».

فابن عطاءالله يَقصِدُ من الإلحاح على هذه الدعوة إلى إسقاط التدبير بهذا المعنى (وقد أفرد له كتاباً ماتعاً سمَّاه «التنوير فى إسقاط التدبير») إلى غاية نفسية يضعها نُصبَ أعين السالكين.. فهو يَحثُّ السالكَ على ألاَّ يكونَ قَلِقًا متطلِّعًا إلى استكناه المجهول من أمر المستقبل؛ لأن الانشغال بهذا التطلُّع يترتب عليه توزُّعُ النفس، وتعذيبُ الفكر، ووحْشَةُ الروْح.. فضلاً عما يتضمنه استلزامًا غيرَ مقصود فى أغلب الأحيان من منازعة الربوبية ومشاركتها فيما هو من أمرها.. وهذا كله قاطعٌ عن الوصول إلى الله، شاغلٌ عن القيام بواجبات الوقت، وابن عطاءالله يقول: «اجتهادُكَ فيما ضُمِن لك، وتقصيرُك فيما طُلب منك.. دليلٌ على انطماس البصيرة منك!» (الحكمة الخامسة) عياذاً بالله تعالى.

ولعل من أجمع ما وقعتُ عليه فى تلخيص هذه الفكرة، كلمةَ أبى إسحاق إبراهيم الخوَّاص رضى الله عنه (توفى فى حدود ٣٠٠ هـ): «العلم كلُّه فى كلمتين: لا تَتَكلَّفْ ما كُفيتَ، ولا تُضيِّعْ ما استُكفيتَ».

وهذه الكلمة الجليلة تشير إلى أنه ليس فى إسقاط التدبير. كما سبق. شىءٌ من الدعوة إلى السلبية والتواكُل، ونفى جانب الاختيار عن الفعل الإنسانى جُملَةً (وهذا، مع الأسف، ما يفهمه كثيرٌ ممن يقرأ مثل هذا الكلام بعقل مهيَّءٍ للطعن والرفض!).. فإن من المقرر لدى أهل البصيرة والعلم أن نَفْىَ الأسباب بالجملة جهلٌ، كما أن التعلُّقَ بها شِركٌ.. وقد جمع ابنُ عطاءالله نفسُه هذا فى قوله: «عَلِمَ أنَّ العبادَ يَتَشوَّفُونَ إلى ظُهُورِ سِرِّ العِنَايَة؛ فقال: «يَخْتَصُّ برَحْمَتِه مَنْ يَشَاء». وعَلِمَ أنَّهُ لَوْ خلاهُم وذلك، لَتَرَكُوا العَمَلَ اعتماداً على الأَزَلِ؛ فقال: «إنَّ رحمةَ الله قَرِيبٌ مِنَ المُحْسنين»» (الحكمة ١٧٠).. فقد كُفِىَ العبدُ همَّ الرزق (العاجل والآجل. المادى والمعنوى)، وطُلب منه العملُ والسعىُ (للدنيا والآخرة جميعًا).. فأكملُ أحواله حالُ التوازن:

حوافز الدين ليست محصورة فى عاطفة جامحة، بل هى - قبل ذلك.

قائمةٌ على ضوابط الوعى والسلوك، وكوابح المعرفة بقواعد الدين وأصوله

أن يسعى فى الأرض: موقنًا أن الرزق بيد الله، وأن يسلكَ إلى الله الطريق: معتمداً على توفيق الله وحده، مسوقًا به. عند ذاك.. لن يقلقَ على رزق، ولن يُعجبَ بعمل..

وهذا هو عينُ «لا حولَ ولا قوةَ إلا بالله».

وأما الاجتزاءُ ببعض الكلام عن بعض، وابتسارُ الرؤية واختزالُها فى جانبٍ دون آخر : فهو من قلّةِ الإنصاف التى لا تزال قاطعةً بين الناس ولو كانوا ذوى رَحِم.. أو كما قال المتنبى!



وبالجُملة.. فحِكَمُ الشيخ المُربّى ابن عطاءالله السَّكندرى . رضى الله عنه . تحوى خُلاصةَ الحكمة، وعُمقَ التَّجرِبة.. شارعةً للإنسانية الحقَّة، كما سبق، أُفقًا إنسانيًا رَحيباً.. يَستعيدُ فيه الإنسانُ. بوَصفِ الإنسانية فيه. جوهَرَه الأصيلَ الشَّفَّافَ، ليمتلكَ زِمامَ إرادة حياته كما تَنبغى: سَعيًا وعمارةً وعبادةً، وينعتقَ من أَسرِ المادةِ وعُبوديةِ الشَّهوات.

إنَّها من النُّصوص النادرة التى تَصحَبُنا فى رحلةِ العُمر.. نَرجعُ إليها كلَّ حين، لِنَستمدَّ الإيمانَ والعزاءَ، والحِكمةَ والبصيرة.. لعلَّنا نَستردُّ شيئًا من الانسجام الذى نَفقدُه فى زَحمةِ القُبحِ والفوضى، والأنانيَةِ والصَّغار.

وستظل هذه الحكم طاقةَ نورٍ تَهدى الحَيارَى، وغَيمةَ حنانٍ تُظلُّ المَحزونين، وحَنانًا يأوى إليه السالكون إلى الله : إذْ فيها ما يَصلُح لأن يتعلَّق به كلُّ إنسانٍ طاهرِ النفس، سليم الطَّوِيَّة، يَنْشُدُ حياةً أفضل، وواقعًا أجمل.. من غير أن يكون. بالضرورة. صوفيًا، بل من غير أن يكون مسلماً أصلاً. فإن فى ثناياها مما يبنى الشخصيةَ السَّوِيَّةَ الجادَّةَ، المترفِّعةَ عن سفاسف الدنيا، الطَّامحةَ إلى معالى الأمور، الهاربةَ من قلق النفس وضوضاء الحِسّ وزَحْمة الأكوان.. إلى الطُّمأنينة والسكون وانجماعِ الهَمِّ، الراغبةَ فى عمارة الدنيا بالجمال والطُّهر..

أقول: إن فى الحكَم مما يبنى مثلَ هذه الشخصية «الإنسانية» الشىءَ الكثيرَ الكثيرَ، الشىءَ الذى يضعها فى مصافِّ عيون الإبداع الإنسانىِّ الراقى، الحاوى خُلاصةَ الحكمة والتَّجربة، والذى يطهِّرُ النفس، ويجمِّلُ الحياة، ويَشرَعُ أُفُقًا للأمل والحُلم..

من أجل هذا كله.. تبقى الحاجةُ إلى إعادة تأمُّل هذا المَتْنِ البانى، لا سيما وقد تيسَّر له شرحٌ كاملٌ بلغة وروح العصر، كتبه عالمٌ فقيهٌ مربٍّ خبيرٌ بأدواء النفوس والمجتمعات وأدويتها! ■



مرثيات محمود درويش

ياسر عرفات* فاجأنا بأنه لم يفاجئنا

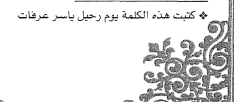
فاجأنا ياسر عرفات بأنه لم يفاجئنا . كأن تطابقًا بين الشخص المريض والنص المريض قد حدَّد مسبقًا صورة النهاية، وحرم البطل التراجيدى من إضفاء خصوصيته على القَدَر. فلا معجزة هذه المرة، ولا مفاجأة، منذ أصبحت التراجيديا، المصورة فى مسلسل تليفزيونى طويل، يومية ومألوفة وعادية!

لقد أعدَّنا ياسر عرفات، تدريجيًا، لوداعه المتواصل أكثر من مرة، وعودنا على موت غير عادى وغير معلن، بغارة من طائرة حربية، أو بسقوط طائرة مدنية فى صحراء. لكنه ـ والأقدار تُضفى عليه سحر الأعجوبة ـ كان يسبق الموت إلى الحياة. فنحيا معه فى رحلة أدمنا خلالها الرحيل إلى هدف يتلألأ بجماليات المستحيل، وبشاعرية رعوية تُعيننا على طول الطريق.

من منفى إلى آخر، كان الموضوع ينأى عن أرض الموضوع.. ويدنو، فى بلاغة ترسم اللافتات بدم قلنا إنه يخصب الفكرة، وينعش الذاكرة، ويرفع الحدود عن العلاقة بين الواقعى والأسطورى. كنا فى حاجة إلى أسطورة أنجزنا بعض فصولها . لكن الأسطورة فى حاجة إلى واقع، فهل سينجح الأسطورى فى امتحان العمل على أرض الواقع؟ إنه سؤال مُؤجَّل!

هو، ياسر عرفات، من استطاع أن يروض التناقض فى المنافى، بمزيج من البراجماتية والدين والغيبيات، وتحوَّل، بديناميكيته الخارقة وتماهيه الكامل بين الشخصى والعام وعبادة العمل، من قائد إلى رمز شديد اللمعان.

❖ كتبت هذه الكلمة يوم رحيل ياسر عرفات





تبرئة أبي نواس من



وتبرئة أبي العتاهية من



■ ـ أبو نواس ليس ذلك الخليع الماجن الشعوبي كما تصوره كتب الأدب والتراث وإنما هو عند الباحثة، وبحسب بعض المصادر القديمة «قطب رباني»، نور الله ضريحه، وأعلى شأنه!

ـ أبو العتاهية لم يكن زاهداً كما أشيع عنه، وإنما كان مولعاً بالحياة ساعياً وراء مغانمها ومكاسبها على الرغم مما في شعره من دعوة إلى الزهد والانصراف عن متع الحياة!

تخطو الدكتورة أحلام الزعيم أستاذة الأدب العباسي بجامعة الكويت خطوة نوعية جديدة في دراستيها المتميزتين عن أبي نواس وأبي العتاهية. فهي لم تنوع على ما كتبه طه حسين وعباس محمود العقاد ومحمد النويهي فيما يتعلق بأبي نواس، أي بالبحث عن تفسير نفسي أو غير نفسي لشخصيته وشعره. وإنما انصرفت مباشرة إلى الدخول في «الأساس»، أي إلى الفصل فيما إذا كان المنحنى الشخصي، على حد تعبير المستشرق الفرنسي ماسينيون، لشخصية أبي نواس هو نفسه المنحنى السائد لدى الباحثين أم هو غير ذلك. فهل أبو نواس ماجن وخليع وشاذ وشعبوي وزنديق، أم على النقيض من ذلك، ولدرجة وضعه في باب «الأولياء». وهي المرتبة التي يستحقها بنظر بعض فئات الشيعة الباطنية التي تعتبره واحداً من كبار أعلامها الذين يتمتعون بمكانة قدسية إلى درجة أنه ينعت بـ «القطب الرباني»، وبوضع عبارة «قدس الله سره» بعد ذكر اسمه.

تميل الباحثة الكبيرة إلى هذا الرأي الأخير في دراستها غير المسبوقة عن أبي نواس. ولكنها لا تقبل بأقل من وضع أبي نواس، انطلاقاً من تمرده وقلقه وحريته وتأكيده على الذات وإصراره على الاختيار، جنباً إلى جنب مع المتصوفة والوجوديين الذين ينطلقون في معرفة الوجود من مبدأ الإنسان الكامل.

ولا يقل «حكمها» على أبي العتاهية المشهور بالدعوة إلى الزهد جرأة عن «حكمها» على أبي نواس. فهي تتشكك بزهد أبي العتاهية وتعتبره تزهداً غير صادق، لأن ما يقوله في شعره، وما يدعو إليه في هذا الشعر، يتناقض تناقضاً حاداً مع سلوكه، ويتعارض مع ممارسته اليومية.

يسير بحث الدكتورة أحلام الزعيم في اتجاه مغاير لما سار عليه النقاد والباحثون في تناول شخصية أبي نواس وشعره، إذ يحاول تقديم وجهة نظر جديدة في هذا الشاعر، وذلك من خلال قراءة أشعاره وأخباره قراءة جديدة يقف القارئ فيها على أبعاد رؤيته للحياة وتمرده عليها من خلال مجونه وزهده، وذلك بغية تقديم رأي منصف في هذا الشاعر الكبير.

لقد أجمع غالبية الذين كتبوا عن أبي نواس أنه كان ماجناً خليعاً فاسقاً، وطاب للكثيرين أن يتهموه بالزندقة والكفر والابتذال. أسرف بعضهم في سرد القصص عن فجوره وإباحيته وشذوذه، حتى غدت شخصيته أقرب ما يكون إلى الأسطورة في أدبنا العربي.

يهدف بحث أحلام الزعيم إلى عكس ذلك، أي إلى إثبات أن أبا نواس لم يكن كما كُرّس في أذهان الناس: إباحياً، زنديقاً، مبتذلاً، لا يهتم إلا باللذة واقتناص المتعة، والذهاب إلى أبعد مدى وراء الشهوات والرغبات والنزوات الجامحة.

لابد بنظر الباحثة من الحذر في إطلاق الأحكام على شخصية أبي نواس وقصائده التي تبدو في الظاهر وكأنها تدعو فقط إلى المجون والعبث والاستهتار، وعدم الاكتفاء بما يوحيه ظاهر النص في فهم شخصية هذا الشاعر وشعره. أما الأسباب الموجبة لذلك، فلأن سيرة أبي نواس وثقافته، وما عُرف عنه من علم وفقه وسعة اطلاع، واجتهاد في معرفة الشريعة والدين وأصول اللغة والشعر، وما ظهر في قصائده من اطلاع على ثقافات شتى، ومن نظرات تأملية تنم عن فهم عميق لأسرار الحياة ولغز الموت، وسبر لروح عصره ومجتمعه، وجرأة في الخروج على السائد والمألوف في العادات والتقاليد والمفاهيم القديمة، سواء ما تعلق منها بالدين أو بالواقع السياسي والاجتماعي. تدعو أن يتخذ الباحث موقفاً مغايراً للذين لم يروا في أبي نواس إلا جانب اللذة، دون تمحيص أو تقص للخلفية الفكرية والسياسية لهذا الشاعر.



لا تنكر الباحثة أن أبا نواس جاهر بمجونه وكان إعلانه عن هذا المجون بهذا الشكل السافر من الأسباب الكثيرة التي دعت إلى إدانته والتشهير به، كما أسهمت إلى حد بعيد في تجسيد أخطائه وإشاعة العديد من الروايات عنه لم يكن الهدف منها سوى الحط من شأنه والنيل منه.

ولكن لماذا جاهر أبو نواس بمجونه بهذا الشكل المفضوح؟ وهل يعكس شعره شخصيته الحقيقية أم أن لهذا الشعر خلفية ما؟ ولماذا لا يكون في تجسيده للمجون إنما يعبر عن حالات موجودة في مجتمعه وأراد أن يعكسها بصدق الفنان؟ ولماذا لا نفترض أن أبا نواس من خلال هذا المنحى المجوني إنما أراد أن يعري مجتمعه ويميط اللثام عن أجوائه العامة التي توارت خلف ألف ستار وحجاب؟ ولماذا لا يكون مجونه ستاراً يواري خلفه شخصيته الحقيقية، وعندما يصح ما قيل عنه (أبو نواس أحد جماعة كانوا يصفون أنفسهم بضد ما هم عليه حتى اشتهروا بذلك ـ طبقات الشعراء، ابن المعتز ص ٣٠٨).

ومن الأسئلة التي تطرحها الباحثة: لماذا لا يكون أبو نواس واحداً من هؤلاء الذين كان التظاهر بالمجون ستاراً يخفون وراءه معتقداً ومبدأ أساسياً مختلفاً؟ أليس من المعقول أن يكون أبو نواس واحداً من هذه العصبة الظريفة التي قرنت المجون بالظرف، وكان المجون بالنسبة لها سلوكاً من سلوك الظرفاء؟ ولم لا يكون في اتجاهه إلى المجون إنما يعبر عن اليأس والمرارة وخيبة الأمل التي مُني بها من جراء استلام بني العباس الخلافة بعد غدرهم بالأطراف المتحالفة معهم؟ لا تستبعد الباحثة هذا الاحتمال، خاصة أن كثيراً من قصائده الماجنة كانت مغلفة بروح السخرية المريرة التي تعكس تذمراً ويأساً مبطنين. «وإننا نرجح أن أبا نواس إنما كان يتخذ من المجون ستاراً يواري به شخصيته الحقيقية التي آثر، لأسباب كثيرة، ألا يظهر بها».

إن المجون من هذا المنطلق لم تعد الغاية منه مجرد العبث أو التفحش والاستهتار، أو دعوة إلى التهالك على اللذائذ المادية الرخيصة كما يبدو في ظاهره، بل راح يعبر عن حاجات روحية دفينة تعكس تارة ردات الفعل المريرة لخيبة الآمال والإحساس بالمرارة واليأس، وأحياناً أخرى تعكس مظهراً لا يمت بصلة إلى شخصية قائله الحقيقية.

لقد خرج شعر المجون عند بعض الشعراء، ومنهم أبو نواس، عن معناه الحقيقي ليغدو تارة أسلوباً من أساليب الظرف أو السخرية، وتارة ليغدو غطاء لأفكار ومواقف لا يجرؤ معتنقها على أن يبوح بها.

وإذا ما عدنا إلى أغلب قصائد أبي نواس الماجنة، وعلى الأخص تلك التي تغنى من خلالها بالخمر، نجد فيها إلى جانب السخرية الموشاة بالظرف بعداً روحياً وفكرياً وفنياً عميق الصلة بحالات روحية نادرة المثال. وإلا فما معنى أن يقول:

ولما شربناها ودب دبيبها
إلى موطن الأسرار قلت لها قفي
مخافة أن يسطو علي شعاعها
فيطلع ندماني على سري الخفي!

لماذا لا يكون أبو نواس واحداً من هؤلاء الذين كان لهم موقفان: موقف ظاهر وآخر باطن، ولجأوا إلى الحجب والإستار ليخفوا عقيدتهم



by: Rupert Bunny.1919 (Detail) - Art Galllery of New South Wales, Sydney

فما موطن الأسرار تلك التى ينأى بخمره عنها كى لا يطلع ندمانه عليها؟ وما هذه المواجد التى تثيرها الخمر فى نفسه ولا يعرف الآخرون كنهها:

ردا على الكأس إنكما

لا تدريان الكأس ما تجدى

لا تعذلا فى الراح إنكما

فى غفلة عن كنه ما تُسدى

لو نلتما ما نلت ما مزجت

إلا بدمعكما من الوجد

هاتا بمثل الراح معرفة

بلطافة التأليف والود

إن هذه الأبيات وغيرها من شعر أبى نواس مما تعكس معاناته الوجدانية واتخاذه من الخمر وسيلة لتبديد بعض همومه وأحزانه وتخفيف حدة أزمته الروحية، لتدفع إلى الاعتقاد بوجود تباين واضح بين ما كانت عليه شخصيته بالفعل، وبين ما كان يجاهر به من مجون فى سبيل التمويه عن شخصيته الحقيقة.

أما لماذا تركزت حملة التشهير على أبى نواس بالذات، ولماذا كان هو المعنى بالتجنى والهجاء اللذين أطلقتهما ضده مجموعة من الشعراء. فالسبب بنظر الباحثة سياسى إلى جانب كونه يتعلق بشخصية أبى نواس نظراً لما تمتعت به من تميز، وما حظى به من مكانة لدى الخليفة وأوساطه.

ومع ذلك فقد كان أبو نواس يسخر من الخليفة سخرية مبطنة فى شعره يسوقها فى إطار المديح عامداً إلى إخراجها من خلال الرمز إخراجاً لا يخلو من الإدانة. وفى مواراة أفكاره ومشاعره خلف ستار من الرمز، يشير إلى أنه كان يسير فى ذلك على نهج المتشيعة الذين اتخذوا من التقية آنذاك ستاراً يوارون خلفها ما لا يجرؤون على البوح به من عقائد وأفكار.

فلماذا لا يكون أبو نواس واحداً من هؤلاء الذين كان لهم موقفان: موقف ظاهر وآخر باطن، ولجأوا إلى الحجب والإستار ليخفوا عقيدتهم التى لا يجرؤون على المجاهرة بها خوف التعذيب والقتل؟

تميل الباحثة إلى اعتبار أبى نواس حلقة فى سلسلة من شعراء الشيعة ممن سرى فى أشعارهم نسغ الغربة، ونبض الرفض، وكانوا من أبرز رموز الثورة والتمرد فى أدبنا العربى. لقد كان واحداً من هؤلاء الذين حددوا ملامح الخط الذى رسمته الحساسية العربية بين امرئ القيس وأبى العلاء المعرى، منتقلاً بآفاق الفكر



العربى من القبول بالأصل والاستكانة إليه، إلى التساؤل الذى يستبدل اليقين بالتمرد، والحقيقة بالشك، والرضا بالثورة. «إن أبا نواس إذ يعيش حالة الحصار فى أولى مراحلها حين يشهد تخلى طلائع بنى العباس وغدرهم بحلفائهم من الشيعة، وإذ لا يكون بإمكانه فى ظروف صعبة المجاهرة العلنية بالتمرد، تصبح ردود فعله حينذاك مقسمة بين السخرية وبين الرفض الذى كان مضطراً إلى التعبير عنه أحياناً بلغة أقرب ما تكون إلى لغة الرمز:

هذا زمان القرود فاخضع
وكن لها سامعاً مطيعاً

إن أبا نواس حين يعبر بمثل هذا المنظور من السخرية والرفض لهذا الواقع الذى أصبح مكرساً، أو حين يجسد قمة التصدع والاغتراب من خلال لمحات تعكس رموزها صدق معاناته:

مُت بداء الصمت
خير لك من داء الكلام

لا يصبح واحداً من هذه السلسلة الرافضة وحسب، بل يصبح أحد أبرز روادها. وإذا ما عرفنا أن المفضلية التى يرجح أن يكون أبو نواس واحداً من أقطابها، هى باطنية وموسوية تنتسب إلى الإمام الباقر، قد اندمجت أو ذابت فيما بعد بعهد الإمام الحادى عشر حين ظهور محمد بن نصير فى القرن الثالث، إذا عرفنا أن جميع هؤلاء كانوا من أعلام الشيعة الباطنية ومتصوفتهم، وأن تأثرهم بأسلوب أبى نواس وطرق أدائه ورموزه فى الخمر والغزل واضح فى آثارهم، نستطيع أن نقف على الأساليب التى جعلت لأبى نواس مكانة كبيرة عند الشيعة الباطنية.

تعود الدكتورة أحلام الزعيم إلى الورقة الأولى من النسخة المصورة لمخطوط ديوان أبى نواس المحفوظ لدى أتباع الشيعة الباطنية، فتجد أنه كُتب عليها: «ديوان القطب الربانى حسن بن هانى عليه صلاة الفرد الصمدانى شرف الله العلى مقامه وأعلى قدره وشأنه. وهو يشتمل على مائة واثنتين وسبعين قصيدة من منظوماته نفعنا الله بها، وهو هذا الديوان المبارك». وعبارة «نفعنا الله بها» تدل بشكل واضح وصريح على أن فى قصائد أبى نواس منافع دينية، وأن أبا نواس يُعد واحداً من كبار المتصوفة العارفين فى الفقه الشيعى الباطنى، وأحد أقطابه الذين يُنعتون بـ «القطب الربانى».

وقد يتساءل البعض: كيف يمكن لأبى نواس الذى عُرف بالاستهتار والمجون أن يحظى بهذه المكانة الدينية الكبيرة لدى بعض الفرق الإسلامية، أو أن يكون ذا نزعة صوفية؟

تفسر الباحثة ذلك بالقول: إن أبا نواس كان يأخذ بمبدأ التقية، فالمجون على هذا الأساس، كان فى كثير من الأحيان ستاراً يخفى وراءه تشيعه وانتماءه السياسى والعقائدى. «وهناك نقطة مهمة أخرى نستطيع من خلالها أن نقف على تفسير آخر لتظاهره بالمجون والاستهتار هى تأثره بـ «الإباحية الدينية» التى هى فرع من اجتهادات بعض الفرق الباطنية والتى تقضى بالاستهتار تمويهاً وتظاهراً».

أما فى كل مرة كانت الباحثة تعود إلى خمريات أبى نواس، فقد كانت تسمع نبضاً يتوق ليس فقط إلى هدم أسوار الغربة واحتضان العالم، وإنما يتوق إلى معانقة المطلق والإمساك بسر الوجود. فهذه الخمر. الضوء والمعاد والفرح تجعل من أبى نواس واحداً من هؤلاء السالكين دروب العارفين، المهمومين بأسرار الحياة والكون. «فلماذا إذن لا يلتقى أبو نواس مع هؤلاء المتصوفة الإشراقيين الذين لاذوا بالهجرة والصمت، وغادروا الأوطان عقلياً، منسحبين بأفكارهم، ومهاجرين بأرواحهم إلى نعيم ما بعد الطبيعة؟».

وبعد أن تعرض لنماذج من خمريات أبى نواس، تتساءل: أليست خمر أبى نواس أشبه ما تكون بخمر المتصوفة حين نقلوها من معناها اللغوى إلى معناها المجازى لتحمل رموزهم وتجسد طاقاتهم الروحية؟ أليست هذه الخمر أشبه ما تكون بالخمر التى عنت لدى المتصوفة الحب أو المعرفة؟

إن المتتبع لأشعار أبى نواس فى الخمر يرى أنها كانت وسيلته إلى إبداع عوالم شعرية، وأداة لتفجير طاقاته الإبداعية، وخلق اتجاهه الفنى المتميز والجديد، وزورقاً للإفلات من قبضة الهموم.

لنستمع إليه وهو يرد على من عاب عليه معاقرته للخمر، زاعماً أنه خالى القلب من الهموم والشوائب، وأن الخمر مجرد وسيلة إلى التبذل والعربدة:

إذا شاقك ناقوس
وشجو الناى والعود
وغوديت بريق الخمر
مجتــه العناقيد
تطربت إلى الألف
فقالوا: أنت عربيد
وهل عربيد مكروب
قريح القلب معمود!

ولم تكن الخمر عنده وسيلة لتبديد الهموم وحسب، بل كانت كذلك وسيلة لكشف منابع الحزن والجمال فى كل الأشياء.

ولا تقف الدكتورة أحلام الزعيم وقفة مطولة أمام اتهام أبى نواس بالغلمان، ذلك أن الغزل بالغلمان كان تياراً عاماً فى عصره لا يقتصر القول فيه على شعراء المجون وحدهم، وإنما راح كثير من الأدباء الذين لم يعرفوا بالمجون يدلون بدلوهم فيه ومن هؤلاء إبراهيم النظام الذى كان له ما له فى العلم والفلسفة.



ثم إننا لو عدنا إلى غزل أبى نواس بالمذكر لرأينا إلى أى حد كان متشابهاً ومفتعلاً وخالياً من الحرارة والصدق. وإذا ما عدنا إلى غزله بصورة عامة لرأينا أن الجانب الصادق الوحيد فيه هو الجانب الذى خص به محبوبته جنات التى فاضت قصائده فيها بأصدق العواطف، كما جاء غزله فيها مليئاً بالصور المبتكرة ومشاعر الحب الحقيقية التى تجعلنا نرجح أن يكون شذوذه مفتعلاً. فالمعروف أن المصاب بالشذوذ قلما يميل إلى النساء، فما بالك بحبهن وصدق عواطفه تجاههن!

ثم إن هذا الشعر لا يتفق فى سماته الفنية مع شعره الآخر، كما لا يلتقى فى خصائصه مع خصائص شعره من حيث الجودة والتألق، إذ كان بمجمله مكرراً معاداً يركز على ذات الحدث وعلى ذات الغلام لينتهى النهاية ذاتها. والباحثة ترجح أن يكون الكثير من هذا الشعر الذى أظهر فيه ميله إلى التفحش بالغلمان إما من الشعر المنحول عليه، وإما من الشعر الذى أراد أن يعكس من خلاله صورة أمينة عن واقع المجتمع العباسى، وعلى الأخص مجتمع الخاصة وعلية القوم، وإما أن يكون من قبيل التقية التى أراد من خلالها أن يبعد عنه وعن شخصيته الحقيقية الأنظار كى يبقى اسمه مقروناً بالمجون والظرف والتهالك على اللذة!

وتؤيد الباحثة ما تذهب إليه بآراء جملة من الباحثين ذهبوا مذهبها منهم الدكتور طه حسين الذى رأى أن مجون أبى نواس وغزله بالغلمان لم يكن سوى وسيلة من وسائل إرضاء نزعته الفنية، والدكتور أحمد كمال زكى الذى ذكر أن غزله الشاذ إنما صدر فيه عن شذوذ جنسى مصطنع، وعبدالرحمن صدقى الذى قال إن الأحجى بقراء الشعر أن يحملوا أكثر ما ورد من قول الشعراء فى هذا الشأن على أنه أمنية المتمنى واختراع الخيال المريض!

على هذا النحو تسير «محاكمة» الدكتورة أحلام الزعيم «للمتهم» الشهير فى تراثنا الحسن بن هانئ المعروف بأبى نواس. تعيد الباحثة الكبيرة محاكمته من جديد ولديها كما رأينا براهين وأدلة كثيرة تجنح إلى إنصافه إن لم يكن إلى تبرئته من تهم شتى تعرضنا لها فيما سبق.

تبقى تهمة واحدة أساسية ملتصقة بذهن المثقف العربى المعاصر حول أبى نواس هى تهمة الشعوبية، فهل كان أبو نواس شعوبياً كما يدعون، يحقد على العرب ويميل إلى الفرس وبقية العجم، أم كان بريئاً من هذه التهمة؟

فى بقية «الحكم» الذى برأت فيه الباحثة الكبيرة الدكتورة أحلام الزعيم أبا نواس من تهم مختلفة منها المجون والاستهتار والزندقة، تتعرض لتهمة الشعوبية التى ألصقها به الباحثون القدامى والمحدثون، فتبسط بداية الظروف الاجتماعية فى عصره والأسباب التى أدت إلى توجيه تهمة الشعوبية إليه، تمهيداً لإصدار حكمها الجرىء بهذا الصدد.



كيف يمكن لأبى نواس الذى عُرف بالاستهتار والمجون أن يحظى بهذه المكانة الدينية الكبيرة لدى بعض الفرق الإسلامية، أو أن يكون ذا نزعة صوفية؟





فعندما أن موقف العداء الذى اتخذه التقليديون من مذهبه الشعرى قد عرضه لحملة من التشهير والذم. من هنا تتضح لنا آفاق الخصومات التى استعرت بينه وبين المتعصبين للقديم. ولا يخفى علينا ما لقيته مسألة القديم والحديث آنذاك من اهتمام فى الأوساط الأدبية، وما كان يلحق كلا الطرفين فى سبيلها من اتهامات كانت تصل إلى حد التجريح الشخصى. وهذا ما نهجه أبو نواس بالذات حين هاجم المتعصبين للقديم فى إطار دعوته للجديد:

عاج الشقى على رسم يسائله
وعجتُ أسأل عن خمارة البلد
لا يرقئ الله عينى من بكى حجرا
ولا شفا وجد من يصبو إلى وتد
قالوا ذكرت ديار الحى من أسد
لا در درك قل لى من بنو أسد
ومن تميم ومن قيس وإخوتهم
ليس الأعاريب عند الله من أحد
دع ذا عدمتك واشربها معتق
صفراء تنق بين الماء والزبد
كم بين من يشترى خمراً يلذ بها
وبين باك على نؤى ومنتضد

وقال ساخراً من المتعصبين للقديم:

قل لمن يبكى على رسم درس
واقفاً، ما ضر لو كان جلس!

ولكن هجوم أبى نواس لم يكن منصباً على العرب، بل على الأعراب، وفرق كبير بين هجوم يطال العرب وهجوم يطال الأعراب، ولا ننسى أن أبا نواس مدح اليمانية فى أكثر من مناسبة.

وتستدعى الباحثة باحثاً آخر ليسعفها هو الدكتور محمد نجيب البهبيتى الذى يرى أن أبا نواس شاعر متحضر يرى فى حياة البادية مثله، كما هو شاعر واقعى يريد أن يذهب فى الشعر مذهباً يصل بينه وبين الحياة التى يحياها فى بيئته المتحضرة الناعمة المسرفة فى اللين والخصب. وهو لذلك يجفو حياة البادية، وبخاصة ما مثلته منها حياة الأعراب الذين كانوا ينزلون الحاضرة ببضاعة من الشعر المكذوب والزى المكذوب يحاولون بذلك إغراباً ووقوعاً من نفس أهل المدينة الذين كانوا يجدون فى زيهم وفى غرابة لهجتهم تسلية ولهواً.

ويرى البهبيتى أن أبا نواس وقد غلا فى الدعوة إلى ترك الافتتاحية الغزلية التقليدية للقصيدة التى تدور حول بقايا الديار والبكاء عندها والوقوف عليها، وأسرف فى القول بوجوب نبذها، وذهب فى تحقيرها مذهباً أوقفه من هذا التقليد موقف العدو الأول، حتى لقد ذهبت عصبيته عليه مذهب المثل وغلب اسمه على هذا الاتجاه غلبة تركته وكأنه صاحبه الأول وابن بجدته وفاتق طريقته. وخلط أبو نواس بين عداوة الوقوف على الديار وعداوة أصحابها حتى قارب أن يكون فى ذلك متعصباً على العرب، فربط ذلك بينه وبين الشعوبيين وجعلهم يحتضنونه.

ولا ريب فى أن دعوة أبى نواس إلى التجديد فى الشعر كما نادى بها قد أكثرت من أعدائه، وأكثرت من توجيه الاتهام إليه، وعلى الأخص اتهامه بالشعوبية.

ويعلق البهبيتى على ما قاله ابن رشيق عن أبى نواس بأنه كان شعوبى اللسان، بقوله: كأنه كان يشعر بأن حملة أبى نواس على هذا التقليد، تلك الحملة التى اشتط فيها، كانت لا ترجع فى حقيقتها إلى الشعوبية بمعناها السياسى، بقدر ما ترجع إلى إفراطه فى التعلق بحياة عصره، وولوعه بأن ينزل بالشعر إلى واقعها، ليحقق له شعبية كان يطلبها هو وفريق غيره من الشعراء، وكل له وجهته.

وكان المستشرق الإنجليزى نيكلسون فى تاريخ الأدب العباسى قد دافع عن أبى نواس ووقف ضد المتهمين له بالشعوبية بقوله إن أبا نواس لم يكن شعوبياً بالمعنى الذى توجيه شعوبية بشار بن برد، فقد كان والد أبى نواس عربياً يمانياً حارب فى صفوف الجيش الأموى بقيادة مروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية ولم يأته الدم الفارسى إلا من أمه جلبان الأهوازية. على حين أن بشار بن برد كان فارسياً صليبة لا أثر فيه للدم العربى إطلاقاً.

وهناك نقطة تسترعى الانتباه فى أبى نواس وتخفف عنه تهمة الشعوبية وتنفيها هى أنه التزم فى الحرب الأهلية التى قامت بين الأمين والمأمون ابنى الرشيد سنة ١٩٨هـ، جانب الأمين الذين تزعم العرب ضد المأمون الذى وقف بدوره إلى جانب أخواله الفرس. لم يعش أبو نواس طويلاً بعد مقتل الأمين. فقد قيل إنه مات قبل دخول المأمون بغداد. كما أنه التزم بعد ذلك جانب الفضل بن الربيع فى مناهضة البرامكة الفرس. إلا أن الذى لا ينفى عن أبى نواس تهمة الشعوبية، مقاطع من شعره قد تكون مجرد نزوات شاعر. وهى مع ذلك ليست صريحة فى كرهها للعرب. بل يمكن تأويلها وتخريجها بوجه آخر وتفسيرها لمجرد عداء الحياة المتحضرة المترفة التى كان يمثلها العهد الجديد للبداوة الجافة التى كان يمثلها العهد المندثر، أو مناواة للعدنانيين البدو من عرب الشمال ومناصرة القحطانيين المتمدينين من عرب الجنوب الذين ينتمى إليهم أبو نواس.

وهناك أمر آخر ينفى عن أبى نواس تهمة الشعوبية السياسية. ففى مختار الأغانى أن المأمون لما خلع الأمين فى خراسان أمر بعمل كتاب فى عيوب الأمين يقرأ على منابر خراسان عاب عليه فيه منادمته أبا نواس. فقد ورد فيه أن الأمين استحلى شاعراً ماجناً كافراً يقال له الحسن بن هانئ واستخلصه ليشرب معه الخمر ويرتكب المآثم والمحارم.

يضعنا هذا الخبر وجهاً لوجه أمام سبب مهم من أسباب حملة التشهير والتشكيك بأبى نواس والتى كان الغرض منها سياسياً، إذ إن عداوة المأمون لأخيه الأمين وتأليب الرأى العام ضده لكسبه إلى جانبه هو الذى حدا بالمأمون وأعوانه من خصوم أبى نواس إلى التشهير به وطعنه فى عقيدته ودينه لكونه من أقرب المقربين من الأمين. ولا شك أنه كان لإعلام السلطة الحاكمة أثر فى عامة الناس. فإذا ما جاء المأمون وهو الخليفة وأمر بسبه على المنابر، سار على ذلك بين الناس وشاع.

وترى الدكتورة أحلام الزعيم أن موقف المأمون من أبى نواس كان له كبير الأثر فى تشويه سمعته والتزيد عليه فيما لم يقله، «وهذا باعتقادنا ما آلم أبا نواس وكان له كبير الأثر فى نفسه، ولعل وفاته عقب استلام المأمون للخلافة، ولما يتجاوز الستين إثر مرضه العضال. خير دليل على ما كان يعانيه من آلام من جراء حملات التشكيك والتضليل ضده. هذا فى حال افتراضنا بأنه لم يمت مسموماً كما ورد فى بعض الروايات».

وفى دائرة المعارف للبستانى، ورد أن أبا نواس لما قصد دار الخلافة وكانت سنه قد أربت على الثلاثين ومقاليد الخلافة يومئذ بيد هارون الرشيد، فاتصل به وحظى عنده.. اتصل بعد ذلك بابنه الأمين فكان له شاعراً ونديماً وشهد الفتنة بينه وبين أخيه المأمون. فلما قُتل الأمين وظفر المأمون بالخلافة أصاب أبا نواس شىء من الجزع والقنوط، وتنكر له الدهر، فتبرم بالحياة وسئم ملاذها وغرورها، واستطالت عليه العلة، وتراءى له شبح الموت، ففزع إلى ربه يستغفره وهو على أشد ما يكون من الخوف والندم.

لذلك ترى الباحثة أن يأس أبى نواس وإصابته بالجزع والقنوط بعد وفاة الأمين لا يعود، كما يتصور البعض، إلى سبب مادى، لأنه لم يكن يأبه بالثروة والجاه، وإنما يعود إلى أبعد من ذلك، إلى حملة التشهير التى قامت ضده والتى كان المأمون يريد من خلالها الإساءة إلى الأمين، لذلك فقد كُبرَت أخطاؤه، وحُمل من السير والأخبار والأشعار ما لم يفعل ويقل، مما آلمه وحز فى نفسه. وأنى له الدفاع عن نفسه وخصمه هو الخليفة بالذات؟ وما كان يستطيع أن يفعل أكثر من أن يعلن موقفه بصراحة من الدين ليظهر خبايا الإيمان فى قلبه، فكان إكثاره من الزهد فى أواخر حياته، والواقع أن هذا الشاعر ما هو سوى رد مباشر على حملات التشهير التى قامت ضده.

وأبو نواس لو شاء لمدح المأمون ونافقه، لكنه لم يكن من فئة المنافقين، فهو الذى يقول:

ومستعبد إخوانه بثرائه
لبستُ له كبراً أبر على الكبر
إذا ضمنى يوماً وإياه محفل
رأى جانبى وعرا يزيد على الوعر
أخالفه فى شكله وأجره
على المنطق المنزور والنظر الشزر
لقد زادنى تيهاً على الناس أننى
أرانى أغناهم وإن كنت ذا فقر
فوالله لا يبدى لسانى لحاجة
إلى أحد حتى أغيب فى القبر
فلا تطمعن فى ذاك منى سوقة
ولا ملك الدنيا المحجب فى القصر

دعوة أبى نواس إلى التجديد فى الشعر كما نادى بها قد أكثرت من أعدائه، وأكثرت من توجيه الاتهام إليه، وعلى الأخص اتهامه بالشعوبية







فلو لم أرث فخراً لكانت صيانتى
فمى عن سؤال الناس حسبى من الفخر

ولابد من التأكيد على جانب مهم فى شخصية أبى نواس ورؤيته الخاصة إلى الحياة المنسجمة مع نظرته إلى الدين الذى كان مقتنعاً بأنه ليس دين تضييق وإحراج، بل دين رحمة وتسامح:

لا تحظر العفو إن كنت امرءاً حرجاً
فإن حظركه فى الدين ازراء

ونظرته هذه إلى الدين التى لا تتعارض مع نظرته إلى الحياة والتى جعلته دائب الدعوة إلى قهر الزمن والصولة عليه باغتنام اللحظة، وتحويل كمية الحياة والوجود إلى نوع، دون أن يرى فى ذلك تعارضاً مع جوهر الدين، تلك الدعوة هى التى جعلته يتجاوز الطقوس، ولا يتحرج الوقوع فى الأخطاء، بل ويضرب بعرض الحائط باتهام الناس له. «فعييهم ثناء»، و«لومهم مديح».. وكلما امعنوا فى إنكارهم له، واستهجانهم لما يقتنع به، ازداد إمعاناً فى تحديهم وتجاوزهم حين يخرج على السائد من أعرافهم وتقاليدهم وموروثهم. ولا شك أن موقفه هذا من السائد والمألوف فى مجتمعه وعصره، كان من الأسباب المهمة فى تأليب الرأى العام ضده، وعلى الأخص الحكام وبعض الفقهاء.

وتستفيض الباحثة فى الحديث عن «إنسانية» أبى نواس، إنه ليس شعوبياً سياسياً قطعاً، بل هو إنسانى النزعة على طريقة المتصوفة يتغنى بالحب ويمجده باعتباره قيمة إنسانية، فالحب هو الذى يكسب زمنه رواء ونضارة، لذلك يكثر من التغنى بالحب:

فالحب فوقى سحاب
والحب تحتى سيول
وللصبابة حولى
مدينة وقبيل
وللحنين بقلبى
محلة ومقيل
وليس حولى إلا
رياح حب تجول

ولعل الصفة الأكثر لياقة به هى أنه ذو نزعة إنسانية. إنه عربى ومسلم، لذلك فإنه لم يكن ينطلق فى موقفه من الفرس أو من الشعوب الأخرى غير العربية، من نزعة تعصبية، بل كان ينطلق من نزعة إنسانية يبعد فيها عن حدود التعصب. فالفرس عنده نموذج للحرية التى يتغنى بها، لذلك يمجد فكرهم وحضارتهم ونزوعهم إلى التحرر. ومن هذا المنطلق، كان أبو نواس فى نزعته الإنسانية مجسداً لما ندعوه اليوم بالديمقراطية وما تحمله من معانى الحرية والمساواة.

ولكن أبا نواس حين تتأصل فيه النزعة الإنسانية ويحارب من خلالها التعصب والجهل والتخلف، إنما يجسد إيمانه بالإسلام القائم أصلاً على التسامح والرحمة، والقرآن الكريم، وهو كتاب الله ورسالة الإسلام، هو الذى هتفت آياته بأن الله يحب عباده ويرحمهم ويعفو عنهم ويزكيهم ويطهرهم ويصلى عليهم وملائكته ليخرجهم من الظلمات إلى النور. وفى هدى هذه التعاليم الإنسانية، ترى الباحثة أن أبا نواس قد سار وجاهر فى دعوته إلى الحرية والمحبة والحياة.

لكل هذه الأسباب، تعلن الباحثة الكبيرة الدكتورة أحلام الزعيم براءة أبى نواس من كل ما يُنسب إليه من ذنوب، وتعيد إليه اعتباره شاعراً ذا نزعة عربية وإنسانية تتبدى فى شعره كما تتبدى فى سيرته.

وترفق الباحثة «الحكم» بأوراق مستلة من مخطوط قديم ينعته بـ «القطب الربانى» وترى بعد اسمه عبارات من نوع: «نور الله ضريحه»، و«أعلى الله مقامه»!

كما تبرئ شاعراً عباسياً آخر، مشهوراً بالزهد، هو أبو العتاهية من هذه «التهمة» أيضاً.. «فسلوكه وسيرته وأخباره وحبه المفرط للمال، وطمعه وبخله، ورغبته الشديدة فى التكسب بشعره، تجعل المرء غير مقتنع بصحة تزهده». وهى لا تكتفى بالطبع بإصدار أحكام مزاجية غير مدروسة، وإنما تمهد لهذه الأحكام بدراسة أكاديمية مستفيضة كافية لإقناع قارئها بأن ما انتهت إليه فى «الدعوى» المرفوعة أمامها لا يجافى العدالة، بل هو العدالة نفسها، أو أنها - على الأقل - قد قدمت اجتهادها، وبالله المستعان!

تبدأ الباحثة بالقول إن شعر أبى العتاهية وسيرته واضطراب حياته بين الرغبة والتزهد، أثار جدلاً مازال قائماً إلى يومنا هذا، فقد اتهمه بعضهم بصدق تزهده ونعته بالمجون والخلاعة والجشع وحب المال. واتهمه آخرون بالتخنث والزندقة وفساد العقيدة، بينما وصفه أحد معاصريه من الشعراء بأنه مخلوق سماوى، ولقبه أحد الباحثين المعاصرين بالشاعر المتعبد الورع.

وإذا كان هناك شبه إجماع بين مؤرخى الأدب العربى على أن أبا العتاهية كان فى بداية حياته، بل فى معظمها، بعيداً عما يتصف به الزهاد أو المتقون من قناعة وتعفف، وتجنب لمثالب الطمع والجشع والبخل وحب المال والإقبال على متع الحياة وملذاتها، وأنه كان على النقيض من ذلك معروفاً بالطمع والبخل وحب المال والرغبة الشديدة فى الاستزادة منه وفى اكتنازه، فإن بعضهم يذهب إلى أن أبا العتاهية لم يكن طوال حياته صادق التزهد والعقيدة، بل بقى مولعاً بالحياة، ممسكاً بأسبابها وأعراضها، ساعياً وراء مغانمها ومكاسبها، على رغم ما فى شعره من حض ومن دعوة إلى الزهد، والانصراف عن متع الحياة ومتاعبها ومغانمها والتفكير المتواصل بالموت، مما حدا بأحد شعراء عصره إلى التعريض به والتشكيك فى صدق تزهده حيث قال فيه:

ما أقبح التزهيد فى واعظ
يزهد الناس ولا يزهد
لو كان فى تزهيده صادقاً
أضحى وأمسى بيته المسجد

وتشير العودة إلى سيرته أنه كان يعانى عدم التوازن والاستقرار سواء فى عقيدته أو فى فكره، وإلى أنه كان سريع التأثر بما يسمع أو يتلقى، سريع التحول عما يتأثر به، وأنه ما كان يستقر على موقف فكرى أو اعتقادى حتى يتحول عنه إلى ما عداه، إذا ما اطلع على ما يناقضه أو يخالفه. «ولعل هذا الاضطراب فى سلوكه وتفكيره، وهذا التحول من النقيض إلى النقيض فى مواقفه، قد دفعا بعض دارسيه إلى التشكيك فى صحة تزهده ونقاء عقيدته، بل فى صدق ما يدعو إليه فى شعره من حض على الزهد وبعد عن الحرص والطمع وحب الدنيا والتسابق على متاعها».

يصفه أبو الفرج الأصفهانى بأنه كان مضطرب المذهب، يعتقد شيئاً، فإذا سمع طاعناً فيه، ترك اعتقاده وأخذ غيره.

وقد اتهم كذلك بالجبرية، وبأنه كان يذهب مذهب الثنوية ويفكر بالبعث ويؤمن بخلق القرآن.

وقد وصفه ابن المعتز بأنه كان خبيث الدين يذهب مذهب الثنوية إلا أنه كان ناسك الظاهر.

وقيل عنه إنه كان يتخنث فيلبس لباس النساء ويخضب يديه ويتزين، وأنه كان فى مقتبل حياته شديد النزوع إلى اللهو والمجون يختلط بالمجان من الشعراء، أمثال مطيع بن اياس ووالبة ابن الحباب، ويكثر من التردد على نوادى القيان والمغنين.

ويروى عن أبى الشمقمق أنه رأى أبا العتاهية يحمل زاملة المخنثين، فقال له مستنكراً: أمثلك يضع نفسه هذا الموضع مع سنك وشعرك وقدرك؟ فقال له: أريد أن أتعلم كيادهم وأتحفظ كلامهم..

وواضح من هذا القول إن أبا العتاهية لم يكن يافعاً، أو فى مقتبل العمر، عندما سأله أبو الشمقمق عن تخنثه، بل كان قد بلغ النضج فى سنه ومكانته.

وقد أورد ابن قتيبة أبياتاً لأبى العتاهية قيل إنها تشير إلى ما ينسب إليه من زندقة، منها:

إذا ما استجزت الشك فى بعض ما ترى
فما لا تراه العين أمضى وأجوز

وكان منصور بن عمار يتهم أبا العتاهية بالزندقة، فجلس مرة فى بعض مجالسه فحمد الله وأثنى عليه، وقال: إنى أشهدكم بأن أبا العتاهية زنديق، فبلغ ذلك أبا العتاهية فكتب إليه:

إن يوم الحساب يوم عسير
ليس للظالمين فيه نصير
فاتخذ عدة لمطلع القبر
وهول الصراط يا منصور!

فندم المنصور على قوله، وقال: أشهدكم أن أبا العتاهية قد اعترف بالموت والبعث..

ولم تقف اتهامات أبى العتاهية عند هذا، بل تعدت ذلك إلى اتهامه بصدق عواطفه تجاه من عشقهن وتغزل بهن، ووصف بأنه كان كاذب العواطف والحب، كما كان كاذب الزهد والتعفف، وبأنه استخدم قصص عشقه وسيلة للشهرة وشبكة للتكسب والوصول إلى المتعة، وربما لتحريك المخيلة الشعرية أو للعبث والتسلية.

أبو العتاهية لم يكن طوال حياته صادق التزهد والعقيدة، بل بقى مولعاً بالحياة، ممسكاً بأسبابها وأعراضها، ساعياً وراء مغانمها ومكاسبها



النواسية والزهد



وإذا كان فريق قد شكك فى صدق تزهده، بل عد بعضهم تزهد أبى العتاهية وسيلة للشهرة واسترضاء للعامة وسبيلاً إلى نيل إعجابهم، فقد كانت عامة بغداد تتعلق بوعظياته وزهدياته. وكان لزهدياته صدى عميق فى نفوسهم، لأن هذه العامة لم تكن تعرف ترفًا ولا نعيمًا، وإنما كانت تعرف الكدح وشظف العيش. وكانت تضيق بمظاهر الغنى والترف والعبث واللهو والبذخ والتفاوت الاجتماعى. وكانت الدعوة إلى التزهد والتقشف تلامس نفوس هذه الأكثرية، وتحظى برضاها وإعجابها. أما بروكلمان فإنه يذهب إلى القول بأن نزعة ا لزهد التى انتقل إليها أبو العتاهية كانت سببًا فى رميه بالزندقة، وأن اتهامه بأنه يقتصر فى شعره على ذكر الموت من دون تعرض لذكر البعث، لا يعتمد على أساس صحيح. وفى هذا الصدد أشار بروكلمان إلى تأثر أبى العتاهية بوعاظ النصارى، وإلى ما فى زهدياته من المعانى والأفكار النصرانية.

ترى الدكتورة أحلام الزعيم أن أبا العتاهية قد تجاذبته الاتجاهات الفكرية والاعتقادية المختلفة، وساورته الشكوك، وألحت عليه التساؤلات وانتقل من موقع فكرى إلى آخر كغيره من أهل الثقافة والفكر فى زمانه. فهذه حالة تصيب الكثيرين من الذين يُعملون تفكيرهم وعقولهم، لاسيما الذين عاشوا كما عاش أبو العتاهية فى عصر كان مفتوحًا على الثقافات والمعتقدات والحضارات، وعلى مختلف الأفكار والآراء والعقائد. «لكننا لا نتفق مع الذين رموه بالزندقة وفساد العقيدة وإنكار المعاد. فهذه تهمة طالما طالت المبدعين والمجددين عبر العصور، فضلاً عن أننا لم نقف على رواية مقنعة ونزيهة تدل على ذلك، فروايات زندقته منقولة إما عن خصومه، وإما عن روايات تراجع عنها أصحابها، فضلاً عن أن شعره لا يرشح بما يؤكد هذا الاتهام، بل يدل فى الكثير منه على الإيمان والتوحيد».

إلا أن الباحثة الكبيرة تشككت كثيراً فى صدق تزهده وفى صحة هذا التزهد. «فسلوكه وسيرته وأخباره، وحبه المفرط للمال، وطمعه وبخله، ورغبته الشديدة فى التكسب بشعره، كلها تجعلنا لا نقتنع بصحة تزهده، وأن ما روى عن غضب الرشيد عليه بسبب تزهده وانصرافه عن شعر الغزل إلى شعر الزهد، لا يجعلنا نعتقد بأن الرشيد كان يغضب على شاعر يتزهد، فالحكام فى الغالب لا يغضبهم تزهد الشعراء وانصرافهم عن الدنيا إلى الآخرة، بل تغضبهم تساؤلاتهم وتمردهم واحتجاجاتهم، والتأثير فى عقول الرعية بما لا يتفق مع مصلحة حكمهم. وإننا نتساءل: هل يكون الرشيد قد غضب على شاعرنا بسبب تقصيره فى مديحه، أو يكون بسبب انصرافه عن شعر الغزل والوصف الذى كان الحكام يطربون لسماعه؟ أم أنه كان مستاء لكثرة ذكر أبى العتاهية للموت والقبر وأهوالهما، وما كان لذلك من أثر سلبى على المجتمع العباسى الناهض؟ ولماذا لا نقول إن الرشيد اكتشف نفاق أبى العتاهية، ولم يشأ أن يتردد موضوع الزهد على ألسنة المنافقين»؟

ثم إن سيرة أبى العتاهية وأخباره تشير إلى أن تناقضًا حادًا بين أقواله وأفعاله، بين ما يدعو إليه وما يعيشه ويمارسه، بل تشيران إلى ازدواجية مفرطة منفرة وإلى اضطراب شديد بين أقواله وأفعاله، بل تشير سيرته إلى شاعر راغب لا إلى شاعر زاهد، وإلى إنسان مقبل على الحياة، لا إلى إنسان منقبض ومدبر عنها، أو معرض عن ملذاتها ومغانمها وأعراضها.

فإذا كان الزاهد عف النفس، بعيدًا عن الطمع والجشع والبخل والحرص على متاع الدنيا، لا يريق ماء وجهه ولا يتزلف طمعًا أو يحتال طلبًا للغنى أو الشهرة، فإن أبا العتاهية كان محبًا للمال ملحاحًا فى تكسبه، شديد الطمع والبخل، كارهًا للناس، برمًا بهم، ليس فى مقتبل حياته، بل طوال عمره المديد.

وبعد أن تروى الباحثة من أخبار أبى العتاهية ما يؤكد ما ذهبت إليه، تعود إلى التساؤل: كيف نفسر تزهد أبى العتاهية فى شعره، وكيف نفسر طمعه وحرصه وإقباله على الدنيا ونزوعه إلى التكسب وحب المال فى سيرته؟ بل كيف نفسر احتشاد شعره بالدعوة إلى الزهد والتعفف ومجافاة الدنيا والتفكير المتواصل بالموت وعذاب القبر؟ وكيف نفسر ندبه ونواحه وجزعه ومخاوفه ودعوته الناس إلى الانشغال بالبكاء على أنفسهم، وحضهم المتواصل على طلاق الملذات وتجنب البخل والحرص والطمع وحب المال؟ بينما لا ينفك يتزلف للحكام والولاة طمعًا فى هباتهم وعطاياهم؟

بل كيف نفسر تناقضه وازدواجيته وترنحه واضطرابه بين الرغبة والزهد، بين التعفف والتكسب، بين ما يدعو إليه شعرًا وما يمارسه سلوكًا؟ فسيرة أبى العتاهية وأخباره وحتى بعض أشعاره تقدم لنا صورة مغايرة لصورة الزهد المتعف المدبر فى الدنيا، المقبل على الآخرة، بل ترسم لنا صورة الراغب فى متاع الدنيا، الذى يستخدم الشعر ويرى فيه أحد مصايد الدنيا، ويوظف مديحه للربح والتكسب وليس للانتصار لقيم الحق والعدل.

ولكن مادامت الباحثة تشكك فى صدق زهده، فما هو تفسيرها لتزهده، ولماذا كان يدعو ويحض على أمور يحرر نفسه من تبعاتها؟ فهل كان أبو العتاهية ضحية ازدواجية قاهرة، لكنه كان يجهل هذه الازدواجية أو يتجاهلها، مثله مثل كثير من مثقفينا وشعرائنا يدعو إلى شىء ويفعل نقيضه؟ أم أن تزهده تعبير عن نزوعه إلى الصفاء والتوازن والتعفف، وعن نبذه الطمع ونفوره اللاشعورى من بخله واتضاعه. فرفض فى شعره ما عجز عن رفضه فى سلوكه؟ أو هو سعيه وراء التباين والاختلاف والتجديد والتمايز عن شعراء عصره الذين عُرف الكثير منهم بالمجون والتهتك والعبث والمجاهرة بالمعاصى، فكان توجهه الجديد وانقلابه من العبث واللهو إلى التزهد، وسيلة من وسائل الشهرة وتحقيق الشعبية الشعرية والتجديد والاختلاف مع السائد؟ أو أن تزهده كان استجابة لرغبة العامة وترحيبها التى كانت شديدة البرم بمظاهر الترف والبذخ والغنى والتفاوت الاجتماعى السائد فى عصره، ومحاولة اقتراب من رغبات هذه العامة التى ترزح تحت ثقل الحاجة والفقر، مثلما كان شعره البسيط السهل قريبًا من ذائقة العامة وفهمها؟ أو هو وسيلة مربحة من وسائل التكسب ونيل المزيد من المال الذى كان أبو العتاهية مولعًا بجمعه وعدم إنفاقه؟ أم أنه غطاء يحتمى ويتستر به خوفًا من بطش الحاكم؟ لاسيما أن أبا العتاهية كان متشيعًا متهمًا بالزندقة والجبرية وخلق القرآن والثنوية، وكان يرى كل يوم كيف تتساقط رؤوس الزنادقة، أو المتهمين بالزندقة، أو المعارضين، فاحتمى بغطاء حام شديد الكثافة من التزهد، حتى إن حمدويه، صاحب الزنادقة، كاد مرة يأخذه بتهمة الزندقة، لولا أنه استتر بالحجامة وقعد يعمل حجاما خوفًا من أن يتساقط رأسه مع الرؤوس المتساقطة، فأنقذه تستره بالحجامة والتزهد من الموت؟ وإننا - والكلام للباحثة - وإن كنا نرى فى الغطاء الذى تستر به أبو العتاهية غطاء شفافًا لا يحجب عن العين البصيرة والمتفحصة عدم صدقه فى التزهد، فإننا لا نستبعد أن يكون تزهد أبى العتاهية مزيجًا من كل هذه العوامل والأسباب، وليس وليد سبب واحد.

تروى الباحثة أن أبا العتاهية جلس فى أواخر أيام حياته فى مسجد المدينة ببغداد فى خلافة الأمين، وشرع ينشد هذه الأبيات ودموعه تسيل على خده:

لهفى على وَرَق الشباب
وغصونه الخضر الرطاب
ذهب الشباب وبان عنى
غير منتظر الإياب
فلأبكين على الشباب
وطيب أيام التصابى!

وتعلق الباحثة على هذا الخبر عن أبى العتاهية بالقول: ولسنا نفهم بكاء متزهد على ما فات، أو على غروب الشباب، وتلهفه على أيام التصابى، إلا فى السياق الذى نظرنا فيه إلى تزهد أبى العتاهية..

وتختم بحثها بهذه الأبيات التى قالها أثناء مرضه الذى مات به، وهى آخر ما قاله لما تحمله من بوح وندم صادقين، ومن اعتراف يكشف ما كان يخفيه من تزهده، يقول:

إلهى لا تعذبنى فإنى
مُقِرٌ بالذى قد كان منى
أجنّ بزهرة الدنيا جنونًا
وأقطع طول عمرى بالتمنى
ولو أنى صدقت الزهد عنها
قلبت لأهلها ظهر المجنّ
يظن الناس بى خيرًا وإنى
لشر الخلق، إن لم تعفُ عنى

فهل أسعفنا شعر أبى العتاهية كما أسعفتنا سيرته فى الوقوف على حقيقة تزهده؟

سيرة أبى العتاهية وأخباره تشير إلى أن تناقضاً حاداً بين أقواله وأفعاله، بين ما يدعو إليه وما يعيشه ويمارسه



مينيكه شيبر

إياك والزواج

■■ «فى رأى، سانشو، ليس هناك مثل غير صحيح، فكلها ملاحظات مبنية على الخبرة نفسها، أم كل العلوم»
(سيرفانتس، دون كيشوت)

الإنسانية تتكون من أقرباء لم يهتموا أبداً بأن يلتقوا. كأناس ينتمون لثقافات مختلفة وكنساء ورجال فى العالم بأكمله، يجب أن نتعلم كيف نتعامل، كيف نتعلم أن نفكر ونتحدث ونكتب ونلتقى حول ما يجمعنا وليس ما يعزلنا عن الآخرين. نحن نحتاج إلى أن نحصل على معلومات ومعرفة ليس فقط عما كنا نفكر ونقول ونكتب عن أنفسنا وعن أناس آخرين، ولكن أن نتعرف أخيراً عما يفكر فيه الآخرون ويقولون ويكتبون عن أنفسهم وعنا.

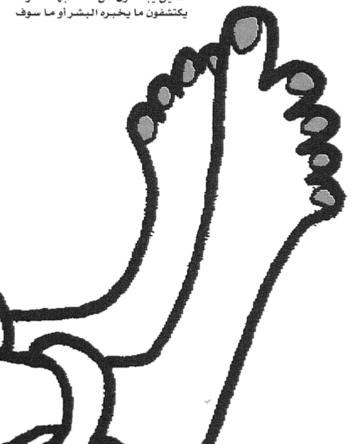
المعرفة المشتركة هى مفتاح مهم للتعايش السلمى على كل المستويات، فالنظر إلى ما نشترك فيه كآدميين مثمر تماماً وهو أكثر إلحاحاً اليوم عن أى وقت مضى. هذه نقطة انطلاق تتفوق كثيراً على الإصرار الدائم على «نحن» فى مقابل «هم»، على من ينتمى فى مقابل من لا ينتمى، وفى أسوأ الأحوال، إسقاط محاور خطيرة للخير والشر «بيننا» و«بينهم».

نحن بحاجة لأن نؤكد على أن هؤلاء الذين يبحثون عن الاختلافات سوف يجدون فقط الاختلافات، ولكن هؤلاء الذين يبحثون عن التشابهات سوف يكتشفون ما يخبره البشر أو ما سوف يخبرونه معاً، ما يجعلنا كبشر ليس فقط نتاجا للعولمة كما يعتقد البعض، ولكنه أيضاً نتاج مفاهيم إنسانية قديمة، حيث إننا نشترك ليس فقط فى شكل أجسادنا ولكن أيضاً فى بعض الاحتياجات والخبرات الأساسية كآدميين. فبعض الملاحظات المدونة على ألواح الطين باللغة السومرية منذ أربعة آلاف سنة مضت تشترك فى بعض أفكارها مع تأملات مكتوبة باليونانية أو اللاتينية أو السنسكريتية أو الصينية فى فترات لاحقة، أو مع أفكار يتم نقلها شفوياً من لغات أفريقية أو آسيوية أو من أمريكا الجنوبية حتى يومنا هذا. بالرغم من الاختلافات الثقافية المحلية والتغيرات التاريخية الموجودة أيضاً بالطبع.

تميل الأمثال حول النساء إلى أن تعكس العادة القديمة فى وضع «نحن» فى مقابل «هم»، ليس من ناحية الثقافة وإنما من ناحية التجسيد الجنسى، فمن الصحيح اليوم أنه لأول مرة فى التاريخ يحصل الرجال والنساء على قدر متساو من التعليم ويشغلون نفس الوظائف، ولكن هذا يصدق على الأقلية من سعداء الحظ فقط، إذا نظرنا إلى العالم بأكمله، ويجب أن نعى المعوقات العديدة التى تم اختراعها والاحتفاظ بها على مر القرون، وفى جميع أنحاء العالم، لمنع هذا من الحدوث، ومن المهم أن أمثالاً عديدة تتجه لأن تمثل الحصول على قدر متساو من التعليم أو من الأدوار كسيناريو كريه للغاية وكابوسى.

لقد كنت أقارن على مر الأعوام ما بين نصوص شفوية ومكتوبة من أصول ثقافية مختلفة، فبحثى فى الأمثال كان طويلاً ومضنياً فى معظم الأحيان، ولكنه كان أيضاً بحثاً مثمراً فى تاريخ البشرية. وقد قدمت محاضرات على مدى الأعوام القليلة الماضية حول النتائج فى أماكن عدة، لأكاديميين (من نيويورك، إلى باريس، إلى بكين)، بالإضافة إلى نساء قرويات وجماهير شديدة التنوع؛ فى معبد يهودى فى ليون أو مسجد فى نيروبى، أو طلاب جامعات فى بلاد عديدة، وفى البرلمان الأوروبى فى بروكسل... إلخ.

الحديث حول الأمثال تجربة رائعة، فيمكن القيام به على كل مستويات المجتمع وفى كل الثقافات، ففى كل مكان يحبه الناس وينبهرون به؛ لأن الأمثال



من كبيرة القدمين!

تتعلق بالوجود الإنسانى. الأمثال حول النساء تشير أيضًا إلى الرجال ولهذا فإن هذه الدراسة تتعلق بنا جميعًا.

ولقد كان أهم الاكتشافات أنه يبدو أن الناس يفهمون بلا صعوبة كبيرة أمثالاً من ثقافات لم يسمعوا حتى عنها، كما تشكل الملاحظات التى ترد فى الأمثال عن عناصر الحياة التى تشغلنا ونشترك فيها نقطة انطلاق ممتازة لفهم مشترك أفضل، بلا شكوك أو كراهية أو الوقوف على طرف نقيض، فالنظر معًا، بطريقة أخوية وأختية، إلى تراثاتنا الثقافية من منطلق ملموس يقود إلى بداية ممتازة نحو بناء الجسور بين الثقافات.

الخلق والتناسل

أفضل الوسائل ضد الموت هى الولادة (فولفولد، الكاميرون / غينيا / النيجر)

قال مثل سومرى منذ زمن بعيد إن الرجال والنساء قد تشكلوا من نفس الطين، كما أضاف مثل روسى بعدها بآلاف السنين: إننا نأتى إلى العالم بنفس الطريقة. ويمكن أن نتفق مع كليهما ولكن لماذا تكون لتلك الاختلافات الجسدية الطفيفة التى يولد بها الرجال مثل تلك النتائج الضخمة؟

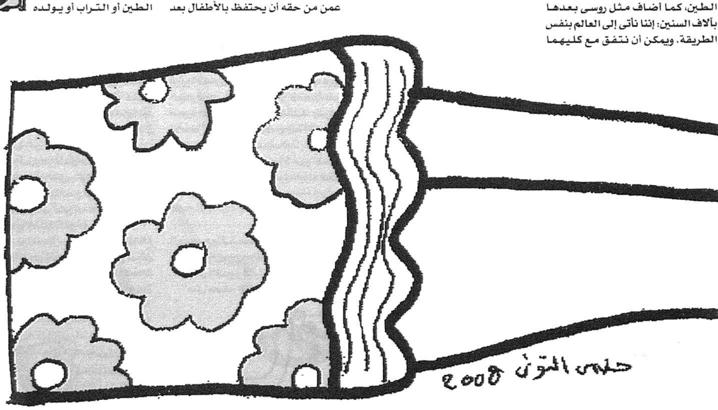
إذا نظرنا إلى الوراء، إلى الكيفية التى بدأ بها كل شىء نجد أن مسائل الجنس والنوع الاجتماعى قد تم التعبير عنها فى العالم أجمع فى تراث شفوى مثل الأساطير وقصص الخلق والقصص الخيالية وأقاصيص الحيوانات الخيالية وأقاصيص الحيوانات وقصائد الحب وأغانى المهد والأمثال، وتمثل تلك «الحكمة» الشفوية التى تتناقلها الأجيال، تاريخًا ثقافيًا رائعًا. والأمثال، أقصر نوع أدبى فى العالم، هى أكثر أجزاء هذا القص المسلسل دلالة على طبائع البشر، والأمثال هى موضوعنا الرئيسى هنا، ولكن نظرة سريعة أولاً على الطريقة التى خلق بها الرجال والنساء فى أساطير الخلق هى مدخل يضىء لنا الطريق.

إن الحكمة السومرية القائلة بأن الرجال والنساء قد تشكلوا جميعًا من نفس الطين يجب أن تكون قد أوحت بقصة زوجة آدم الأولى التى خلقها الإله من نفس التراب الذى خلق منه آدم، ولم يكن اسمها «حواء» بل «ليليث»، وقد كان خلقهما على قدم المساواة ذا عواقب وخيمة حيث أرادت «ليليث» أن تعلو زوجها أثناء الجماع وأصرت على رأيها. ووفقًا لبعض التنويعات رفض آدم هذا وطلقها وطردها، ولكن فى نسخ أخرى كانت هى التى تخلت عنه، فقد نطقت باسم الإله وطارت من الجنة ثم هبطت على البحر الأحمر، وقد أرسل الإله الملائكة للإمساك بها وإعادتها لآدم، مهددًا بأنها إذا لم تعد سوف تفقد مائة من أطفالها الشياطين كل يوم، ولكنها فضلت حتى هذا على الرجوع لآدم، ومنذ ذلك الحين، انتقمت من حواء (منافستها) بخنق أطفالها وبلع منىّ الرجال الذين ينامون وحدهم ليلاً.

من الواضح أن الوضع الأعلى أثناء الجماع هو موضع ينم عن تملك السلطة، فقد حضرت مناقشة أخيرًا فى تنزانيا عمن من حقه أن يحتفظ بالأطفال بعد الطلاق، الزوج أم الزوجة، وقد أصر معظم الرجال على أنه الزوج، وكان أحد الدلائل التى قيلت بطريقة نصف ضاحكة: «إن الرجل هو الذى يكون الأعلى جسديًا أثناء عمل الأطفال»، والمحصلة النهائية من قصة «ليليث» هى أن المساواة بين الرجال والنساء هى فكرة قد لا تكون جيدة.

إن النساء هن اللاتى كانت تظهر علامات التناسل على أجسادهن، بينما لم يكن الرجال متأكدين، فى الماضى السحيق، مما إذا كانوا يسهمون فى معجزة الحمل والولادة على الإطلاق. ومن الغريب أنه فى قصص الخلق يتم تجاهل دور النساء فى التناسل أحيانًا بطريقة غامضة، وخلق آدم وحواء فى الإنجيل هى حالة دالة على ذلك: فحواء تخلق من جسد آدم وليس العكس.

فى كثير من الأساطير يتم نكران دور النساء فى الولادة، حيث يقوم إله ذكر أو جد أول بدور النحات أو الفنان الذى يشكل المخلوقات البشرية، فهو يشكل الجنس البشرى بيديه من الطين أو التراب أو يولده



بطريقة أو بأخرى. الإله المصرى أتوم، على سبيل المثال، يقىء توائم، أو فى تنويعة أخرى، ينتجها عن طريق الاستمناء. وتحكى سردية شفوية لأهل كوبا بالكونغو عن الكيفية التى كان بها الإله، فى البداية، يعانى من مرض فى معدته، فكان يشعر بمرض شديد جعل جسده كله يتألم ويبدأ فى القىء فيخلق كل شىء مما بداخله عن طريق القىء. كل النباتات والأشجار والحيوانات والبشر، واحداً تلو الآخر، على الأرض. أما فى أسطورة للفانج من الجابون، فيتم شرح غموض أصل الإنسان عن طريق خروج المرأة الأولى من أحد أصابع أقدام الرجل الأول، أو عن طريق نحت الرجل الأول لها من قطعة من الخشب. نحن لا نعلم لماذا تم التفكير فى هؤلاء الخالقين: هل هى «غريزة طبيعية للتعويض الفكرى عما أنتجته النساء جسدياً»؟.

أما الأمثال، التى هى أكثر واقعية من الأساطير، فهى تعترف تماماً بالإنجاب كصفة أنثوية لا غنى عنها والأمومة كمجال أساسى من مجالات الحياة: «إن المرأة هى التى تحمل الرجل»، يقول مثل توى من غانا، فالقدرة على الولادة تعتبر بوضوح حدثاً شديد التفرد، حتى أن أمثالاً عديدة لا تعبر فقط عن الاحترام، بل أيضاً عن الخوف فى مقابل هذه القدرة المهيبة على الخلق.

الأساطير نوع أدبى قوى، والمقولات التى ولدتها لا يجب أن يتشكك فيها أصحاب العقيدة، إن الأساطير تؤكد وتشرح كيف خلق «الإنسان» النظام من الفوضى، وكيف أنه، عن طريق الثقافة، نجح فى فرض إرادته على الطبيعة. كثيراً ما يربط التراث الشفهى بين النساء وجنوح الطبيعة، وهناك أساطير كثيرة حول الكيفية التى كانت بها للنساء اليد العليا، فى البداية، وكيف شعر الرجال بالحاجة إلى سرقة أسرارهن منهن، مبررين الحق فى فعل هذا بأن النساء كن «يمتلكن كل شىء». وقد فسر تملك «كل شىء» بالقدرة على الولادة وامتلاك بظر (وكان يفسر على أنه امتلاك قضيب صغير)، بالإضافة إلى المهبل.

لقد تم تفسير سفر التكوين ومقاطع كثيرة أخرى فى الإنجيل من قبل اللاهوتية المسيحية على أنها تأكيدات على تفوق الرجال على النساء. وبعد المسيح شكك بولس الرسول فى مساواة النساء مع الرجال، بأن ألح على أن «الرجل» رأس «المرأة»، وهى وجهة نظر تبناها آباء الكنيسة بلهفة كبيرة، وقد أصبح هذا الاعتقاد المأمول بالتدريج أكثر تأثيراً من كلمات المسيح وردده كثير من الأمثال. وينطبق نفس الشىء على تفسير العلماء والمفسرين المحدثين للقرآن، ولا يبدو أن هذا أقل صحة فى الرؤى المحافظة حول النساء الهندوس، والتى تم استقاؤها من نصوص دينية قديمة مكتوبة باللغة السنسكريتية. أما بالنسبة للبوذية، فقد تم رفع شأن النساء فى عهد بوذا بينما حدث تراجع بعد وفاته نتيجة لوجود قوى معادية للنساء، فسياسة قصص الخلق والأمثال عن النساء هى محاولة إيجاد «توازن» بين مجال الولادة وغيرها من مجالات الحياة. وربما كان هناك صراع حول نفس «التوازن» فى احتكار الرجال لديانات العالم.

تشير الأمثال للقصص، والقصص للأمثال، وهكذا تتم الإشارة إلى جنس النساء: «حواء»، بطريقة تأنيبية نوعاً ما فى الأمثال العبرية والأوروبية، ومنها الروسية على سبيل المثال: «لا ينبغى أن نتوقع أى خير من أضلاعنا»، أو الرومانية: «حتى أفضل النساء مازال فيها ضلع شيطان». فبالرغم من أن حواء، على عكس ليليث، قد خلقت من نفس الطين، إلا أنها قد قامت بمبادرة مذمومة بدلاً من أن تكون مطيعة ومتواضعة، فقد قالت حواء: «سأذهب بنفسى ودفعت بكوعها من حاول إرشادها للخروج من الجنة». فى بعض الأمثال المنتجة فى أوروبا تقارن الزوجة المثالية بمريم العذراء فى الإنجيل التى قدمت فى صورة المتواضعة والمستسلمة، وتركز الأمثال على أن مثل زوجة الأحلام المثالية هذه شديد الندرة: «ليس كل واحد يملك زوجة مثل مريم، إلا من أعطاه الرب». وبالطبع يتم تقديم حواء على أنها نقيض مريم.

الجمع والتساؤل

المثل القديم لا ينكسر أبداً (روسيا) مثل معظم الناس فى العالم الغربى المعاصر لم أهتم أبداً بالأمثال كنوع أدبى إلى أن ذهبت إلى أفريقيا. ففى الثقافات الشفوية، تستمر الأمثال فى أن تكون «زيت النخيل الذى تؤكل به الكلمات»، كما يصفها الكاتب النيجيرى تشينوا آتشيبى. عندما وصلت إلى الكونغو، كنت أحياناً أدون الأمثال التى سمعت الناس يقولونها لأن قوتها الشعرية كانت مذهلة، وبعدها بأعوام قليلة بعد عودتى إلى أوروبا، دعانى أحد الناشرين لأن أكون محررة كتاب سوف ينشر تحت عنوان: كلمات غير ملتحية: النساء والأدب فى أفريقيا والعالم العربى وآسيا وجزر الكاريبى وأمريكا اللاتينية (١٩٨٥). وكنت أريد فى ذلك الكتاب أن أقدم لكل من أجزائه الخمسة عن الكاتبات بمختارات صغيرة من أمثال المنطقة التى تنتمى لها الكاتبات، وهكذا بدأ اهتمامى بالأمثال التى تدور حول النساء.

ورغم أن مادتى فى ذلك الوقت كانت محدودة، حدث شىء غير متوقع. فعلى عكس الافتراض بأن ما يميز الثقافات هى الاختلافات بينها، قد وجدت تشابهات مذهلة فى الأمثلة المنتجة حول العالم وعلى مدى التاريخ، هل يمكن أن يكون السبب أنه برغم الاختلافات الضخمة بين الثقافات إلا أن التشابهات فى تلك المتعلقة بالنساء لم تكن صدفة بحتة؟ وإذا لم يكن الحال كذلك فما هى الأرضية المشتركة؟ للإجابة عن هذه الأسئلة بدأت فى تسجيل الأمثال كلما سمعتها، على مدى الخمسة عشر عاماً الماضية.

وقد تمكنت من جمع مادتى بفضل الإسهامات المتحمسة لعدد كبير من الناس من جميع أرجاء العالم، فعلى مر الأعوام كنت أبحث بشغف عن مادة، وأتى هذا الشغف بثماره الوفيرة. لقد أسهم الناس فى كل مكان بأمثالهم فى منتهى الكرم وناقشوها معى، من نساء السوق إلى سائقى التاكسى، ومن البائعين إلى أصحاب المطاعم، ومن الموظفين إلى عاملى النظافة والجالسين بجانبى فى الأتوبيسات والقطارات والطائرات. كما أسعدتنى أيضاً مساعدة كثير من الأصدقاء والزملاء والطلاب فى كثير من البلدان. وعندما بلغت حصيلة جمعى أكثر من خمسة عشر ألف مثل من مصادر شفهية ومكتوبة من ٢٤٠ لغة، ومن كل البلدان، وتتناول جميع نواحى حياة النساء التى يمكن أن يشتركن فيها على أساس السمات الجسدية والصفات السلوكية الحقيقية والمتخيلة، قررت أن الوقت قد حان لدراسة تلك المادة المشوقة من حيث التيمات كمجموعة من النصوص التى يمكن مقارنتها.

كثيراً ما توجد الأمثال وتنويعاتها التى تتناول تيمات وجدتها فى ثقافة أو بلد أو لغة أو منطقة فى مناطق أخرى أيضاً، كيف يتأتى ذلك؟ يصير الباحثون واضحين للغاية بشأن الاتفاق على وجود أنماط قياسية فى إضفاء القيمة وفى تقسيم العمل، بالرغم من أن الأمور تتغير فى وقتنا الحالى.

فى كل المجتمعات تقريباً يحظى الرجال بنصيب أكبر من النساء، فللرجال سلطة أكبر ووضع أفضل وقدر أكبر من الحرية. عادة ما يقود الرجال العائلة ويتمتعون بسلطة أكبر فى الأمور القانونية والسياسية والدينية، ويتخذون أنماطاً جنسية بديلة، وغالباً ما يمكنهم أن يتزوجوا بأكثر من زوجة ويحصلوا على حرية أعظم فى اختيار شريكات حياتهم، وعادة ما يقيمون بقرب أقربائهم ويستطيعون الحصول على المشروبات الكحولية والمخدرات بسهولة. أما النساء، من جهة أخرى، فيتم عزلهن أو تجنبهن أثناء الحيض، وغالباً ما يجبرن على الاشتراك فى أزواجهن مع زوجة أخرى أو أكثر، ويلمن على عدم الإنجاب، وغالباً ما يجبرن على أن يلجأن للرجال فى الأماكن العامة، وتربية الأطفال هى المجال الوحيد الذى عادة ما تتمتع النساء فيه بتأثير أكبر.

يلعب الأدب الشعبى دوراً مهماً فى التأكيد على الأفكار «التقليدية»، فبصفة خاصة تقدم لنا الأمثال مجموعة ثرية من التأملات لجسد الأنثى، ومنظومة مساوية فى الثراء للنتائج الاجتماعية التى خلفتها الاختلافات الجنسية بين البشر. وينطلق هذا الكتاب من نقطة أن الأمثال حول النساء تلقى بضوء مذهل على تقسيم الأدوار. والأسئلة التى يحاول الإجابة عنها هى:

- ماذا تقول الأمثال عن النساء؟
- لماذا تعتقد الثقافات أنه يجب معاملة الرجال بطرق مختلفة عن النساء؟
- هل تتشابه الحجج المقدمة لصالح اختلاف الأدوار بين الرجال والنساء عبر الثقافات؟ وما هو نوع الاختلافات التى يتم الكشف عنها؟

وسوف يتم البحث عن إجابات لتلك الأسئلة فى الفصول القادمة، ولكن يأتى أولاً سؤال آخر يجب تناوله: كيف يمكننا أن نفهم الأمثال التى تتولد فى كل أنواع الثقافات «الأجنبية»؟

نحن كبشر نشترك فى عدد من الأشياء، فنحن ننتمى لنفس الجنس البشرى وحتى الآن نعيش على نفس الكوكب، نحن نشترك مع كل من أجدادنا ومعاصرينا من البشر فى أن الغرائز والحاجات الأساسية مثل الأكل والمأوى والأمان والإنجاب تحدد سير حياتنا، على

الأقل جزئياً. لقد أدت أشكال أجسادنا إلى تحديد الأدوار الذكورية والأنثوية، وهو ما يسمى بـ «التقاليد الثقافية» فى المجتمعات التى تنطبق عليها. وترجع أعداد كبيرة من الأمثال، مباشرة واستعارياً، إلى الجسد الأنثوى أو أجزاء من الجسد الأنثوى، وإلى أدوار الرجال والنساء والعلاقات ما بين الجنسين، وبفضل الصفات والخبرات المشتركة يمكن فهم الأمثال دون صعوبة كبيرة خارج الثقافة التى أنتجتها، حتى من خلال الترجمة.

فهناك دلالة قوية لأن الناس يفهمون بدون صعوبة أمثالاً من ثقافات لا يكادون يسمعون بها، فكثيراً ما خبرت ذلك التعرف الفورى بين جماهير من أعمار وخلفيات وثقافات وقارات مختلفة، فيجب أن يكون لهذا الفهم المذهل عبر الثقافات علاقة بالأمثال المتعلقة بخبرات الجسد والجندر المشتركة. ومن جهة أخرى توجد أيضاً أمثال تتعلق بسياقات ثقافية شديدة المحلية، وهى لهذا شديدة الصعوبة فى الفهم دون معلومات إضافية.

تحتاج المقارنة إلى معلومات يمكن مقارنتها، ولكى يمكن مقارنة المعلومات، تكون القاعدة العملية هى: «كلما زادت المساحة الجغرافية التى يريد الشخص أن يدرسها كلما يجب أن يتم تصغير وحدة التحليل». فمجموعة الأمثال، التى تم اختيارها على أساس تيمة توجد بين النساء كى تؤهلها للمقارنة بين الثقافات. أولاً، تتكون الأمثال من مقولات مختصرة، وثانياً يوجد هذا النوع الأدبى فى العالم أجمع. وباختيار المقارنة ما بين الثقافات نحن نفقد شيئاً هو المعانى الخارجية التى قد يضيفها السياق الثقافى المحلى فى سياق الاقتباس «الحى». ولكننا نكسب شيئاً أيضاً، وما نكسبه فى حالتنا هو نظرة جديدة فى أفكار الجنس البشرى حول أنماط الجندر.

تفصح الأمثال، فى صورتها المحكمة التى يسهل تذكرها، عن طريق لرؤية الحياة. فالأمثال فى موسيقيتها ومباشرتها وصراحتها تعكس ليس فقط تفرداً ثقافياً، بل أيضاً سمات عامة مشتركة حول العالم. وعلى مر التاريخ بفضل كوننا جميعاً نمتلك جسداً إما ذكورياً أو أنثوياً، فقد تمت برمجة البشر على أن يكونوا رجالاً أو نساء، عادة بدون وعى منهم بذلك. والرسائل المتضمنة فى الأمثال هى خطوة ممتازة على طريق الكشف عن المدى الفردى أو الاجتماعى، الذى نستمر خلاله فى ابتلاع تلك الأفكار العنيدة أو الكيفية التى بدأنا ننظر بها إلى العالم بطرق مختلفة عما فعل أجدادنا، فقد تأثرنا جميعاً بتلك الرسائل، إما بعقلنا الواعى أو الباطن، بالرغم من الاختلافات المحلية وبالرغم من التطورات والتغييرات التاريخية.

توجد قلة من الأفكار المقدمة فى الأمثال لم تعد بالوضوح الذى كانت عليه فى الماضى مما يعنى أن «التقاليد» تتغير وخاصة فى المجتمعات الصناعية، وتفيد هذه التغييرات الفئات المحظوظة فى الأساس ويقل تأثيرها على الأغلبية العظمى التى لا تحصل على فرص تعليمية كبيرة؛ حيث تكون أفكارهم المأخوذة من الأمثال عما هو ذكورى أو ما هو أنثوى عادة أكثر صموداً فى وجه التغيير. ولا يعنى هذا، مع ذلك، أن مثل هذه الأفكار لم تعد حاضرة فى ميراث العقل الباطن الذى تم تمثله بين الفئات المحظوظة. كما يبدو فى حياة النساء من ذوات المستقبل المعاصرات واللاتى غالباً ما يسبب نجاحهن فى حياتهن العملية صعوبة شديدة لهن فى إيجاد أزواج مناسبين، إذا تأتى لهن الزواج على الإطلاق.



تساعد الأمثال عن النساء بشدة على شرح كيف ولماذا نتج عن الاختلافات الجنسية، فى العالم أجمع، فجوة تتسع، فجوة غربت الرجال والنساء عن المشاركة فى كل من الأدوار العامة فى الحياة والمسئوليات فى البيت، عن طريق تدريس وتعليم الحفاظ على مثل هذه الفجوة الجندرية بين الجنسين، القائمة على اختلافات جسدية تافهة نسبياً. فقد أكدت الأمثال التراتبيات السائدة وشكلت صوراً جامدة لما يعنيه أن تكون رجلاً أو امرأة، وهكذا شرعت أدواراً ثانوية فى الحياة بالنسبة لكلا الجنسين. أما الوجه الآخر للعملة الذى لا مفر منه فهو أن النساء والرجال الذين لا يتفقون مع السلوك المفترض يتعرضون للوصم. من نساء آخريات. بقدر لا يقل عن الرجال.

لا يتم التنازل عن الامتيازات بسهولة، فهؤلاء الذين اعتادوا أن يجعلوا الآخرين يقومون بالأعمال الحقيرة من أجلهم يحبون الاحتفاظ بالأوضاع كما هى، فكما قالت الكاتبة الفرنسية مدام دى سيفينى فى القرن السابع عشر: «إن تحقير من هم أقل شأناً ضرورى للحفاظ على النظام الاجتماعى»، أو المثل الألمانى: «واحدة ترتب الفراش والآخر يستلقى عليه».

إن العرض الكريم بالمشاركة على قدم المساواة فى المهام المزعجة لا يخطر على بال من هم فى وضع سيادى مريح. «البيت السيئ يرسلك فى طلب الماء والحطب» هى شكوى من رواندا، وهى تعنى أن الرجل يصبح عبد زوجته إذا قبل بأن يقوم «بأعمال المرأة» المهينة بدلاً عنها. وإذا لم تلتزم الزوجة بدورها الاجتماعى سوف تصبح موضوعاً للتقريع، ففى أوروبا كانت مثل تلك المرأة تلام لـ «ارتداء البنطلون»، وهى شكوى تتردد كثيراً فى الأمثال.

إن كل هذه التحذيرات للرجال ومعها التعليمات والقواعد الملزمة للنساء تفصح عن كثير من الحيرة بالإضافة إلى الخوف من فقدان الحالة الراهنة. إذا كانت النساء مطيعات كما ينبغى عليهن أن يكن وفقاً للسلاسل اللا نهائية من التعليمات، كانت الأمثال قد أصبحت زائدة عن الحاجة، أليس كذلك؟

ويجب أن نؤكد منذ البداية أن هذا الكتاب ليس عن الواقع، فالأمثال لا تعكس الواقع. حيث النصوص القصيرة المتعددة تمثل المثل العليا. بالإضافة إلى انحرافات عن مثل هذه المثل، كما يتصورها هؤلاء الذين تحمى الأمثال مصالحهم. مثل من التى تتحدث عنها؟ يعتقد أن الأمثال، كنوع أدبى عام، يخدم ويتبع التقاليد، دون أن يحدد أبداً صاحب التقاليد الذى يرجع إليها بالضبط، وبدلاً من أن يمثل الكتاب الواقع الذى عليه النساء، أو كن عليه، فإنه يقدم مرآة مثيرة للمصالح والتخوفات والأفكار الموروثة حول الأنوثة «المثالية» والمنحرفة، التى يوحى بها الذكور. ومن هنا توضح فى نفس الوقت وجهات نظر موروثة عن معايير الذكورة «المثالية» و«المنحرفة». وبفضل الصور الذكية والمقارنات المبتكرة فإن المادة مدهشة وغالباً مسلية. ومع ذلك، فإن هذا بطريقة ما أيضاً كتاب مزعج حيث يعرض للانتشار الواسع للمشاعر المعادية للنساء، خاصة فى الأمثال عن الزوجات التى تتناقلها الأجيال فى مئات اللغات عبر أنحاء العالم.

فى مرآة الأمثال سوف نقابل كل أدوار الجندر. الموصوفة والمقبولة، المرفوضة والمتبناة، البائدة والباقية، كما تظهر المرآة أن الأوقات والصور تتغير. فى نفس الوقت تذكرنا، بسبب تلك الموروثات الحية حتى اليوم، أن عدداً لا يحصى من النساء مازلن يتمتعن بقدر من الحرية يقل كثيراً عما للرجال.

الأمثال وتأثيرها

تمسك بشدة بكلمات أجدادك

من منا يمكنه قول الأمثال بسلاسة؟ إنها أقل شيوعاً فى العالم الغربى اليوم من شعارات الإعلانات، ومع ذلك فمن وقت لآخر يمكن سماع مثل فى محادثة أو فى الراديو أو التليفزيون أو فى خطب السياسيين، فقد يعتقد صناع القرار فى الغرب أن الأمثال لم تعد حية فى المجتمع ولكن قاموس بنجوين للأمثال يؤكد على أثرها الممتد: فرغم أنه قد تم اعتزال المثل، إلا أنه لم يتم تزييفها. وبالرغم من أن أهمية الأمثال تتناقص فى ثقافات الكتابة فى القرن الواحد والعشرين، فربما تكون فى الواقع أكثر انتشاراً مما نتوقع، فعندما ذكرت أمثال صينية فى الصين أكد الناس أنهم يعرفون الكثير منها، وفى أفريقيا يعلم الناس الأمثال جيداً، فلديهم «أذن» لها، وهى تبدو حية أيضاً فى أوروبا، ففى مقابلة إذاعية أخيرة حول هذا المشروع، دعى المستمعون لكى يستجيبوا لما إذا كانوا لا يزالون يتذكرون الأمثال التى تتعلق بالنساء، كانت الهواتف الخمسة فى الاستوديو مشغولة بلا انقطاع أثناء هذا البرنامج الذى استمر لمدة ساعة، ووصلنى عدد من الرسائل تحتوى على أمثال عن النساء فيما بعد. فهذا النوع الأدبى لم يمت بالتأكيد؛ بل على العكس ربما يكون الاهتمام بالأمثال المكتوبة فى ازدياد إذا كان المقياس هو عدد المجموعات المهمة من القرن التاسع عشر التى أعيد طبعها فى العقود القليلة الأخيرة، وفى نفس الوقت، يستمر استخدام الأمثال فى الحياة اليومية



« أن تكون لك زوجة واحدة..
هو أن تكون ذا عين واحدة »



فى الثقافات الشفهية فى كل أنحاء العالم.

وســـائــل الإعـــلام

الأمثال مثل الفراشات، بعضها يصاد وبعضها يطير بعيداً (الألمانية)

لا تنتقل الأمثال شفهيًا فقط ولكنها توجد أيضًا مطبوعة فى الكتب والقواميس وفى المجلات والجرائد، بالإضافة إلى أعمال الكتاب، وعندنا حالة أوروبية لسيرفانتس فى دون كيشوت وروايات تشينوا أتشيبى الأولى هى أمثلة أفريقية معروفة، بينما ليو جوانزهونج هو روائى صينى مشهور من القرن السادس عشر يستغل هذا النوع الأدبى ذا الشعبية؛ وفى جميع أنحاء العالم كانت الأمثال والمقولات، ومازالت، تكتب وتنشر فى سلسلة تنمو دائمًا من مجموعات الكتب والقواميس القومية والعالمية.

ويمكن أيضًا اكتشاف الأمثال فى أشياء أخرى غير الصفحات، فهى تخط بطريقة لطيفة على أطباق الحائط واللوحات والأباريق والأكواب والقوارير وغيرها من الأشياء التى تباع فى المحلات السياحية، لقد ألصقت مصففة شعر فى دكا المثل التالى باللغة البنغالية أعلى مرآة لكى يراه زبائنها: «الحياة الأسرية السعيدة هى نتيجة لوجود امرأة فاضلة»، وأضافت من جانبها: «ولكن فقط عندما يكون بجانبها رجل فاضل». ويمكن أن توجد المقولات بجميع أنواعها فى الأماكن العامة بأفريقيا مثل المقاهى أو حافلات الركاب. وهذه الكتابات على الأتوبيسات ليست دائماً أمثالاً ومقولات من التراث الشفهى، ولكن عندما تكون فنًا تتعلق فى معظمها بعلاقات الجندر: على سبيل المثال: «يعانى الرجال والنساء لا يعلمن»؛ «لا عمل، لا زوجة»؛ «المرأة الجميلة لا تبقى أبداً مع رجل واحد»؛ «اخش المرأة والعب مع الحية».

وبالرغم من أنه يتم نقل الأمثال فى الغالب عن طريق الكلمات. إما تتناقلها الأفواه أو تظهر فى أشكال مكتوبة أو مطبوعة. فهى تتداول أيضًا عن طريق وسائل أخرى، مثل نحتها على أغطية الأباريق أو حفرها على الأشجار أو نسجها على الأقمشة المطبوعة أو رسمها فى اللوحات، وفى أفريقيا خاصة تنتقل الأمثال عن طريق عدد أكبر كثيراً من القنوات عنها فى أجزاء أخرى من العالم: ومنها دقات الطبول وغيرها من العلامات والرموز.

فى أفريقيا تنتقل الرسائل أحيانًا عن طريق نوع من التنورات التى ترتديها النساء (وتسمى أيضًا باجنى ولاپا وليزا وغطاء). وتتضح الوظيفة الاجتماعية للباجنى عن طريق مثال يوضح كيف تتم المشاجرات المنزلية بين ضرائر من خلال الأنسجة؛ فعلى سبيل المثال، إذا ربطت عقدة القماش من الخلف بدلاً من مكانها المعتاد فى الأمام، يرجع هذا لمقولة: من تلينى حمقاء، وتنطبق على الضرة التى قرر الزوج أن يتزوجها أو تزوجها بالفعل، ضد إرادة زوجته الأولى.

ويتلقى الأزواج أيضًا رسائل من زوجاتهم عن طريق قماش معين يرتدينه، فيمكن أن تذكره، على سبيل المثال، بالمقولة القديمة: الزوج الجيد غال، وهذا أيضًا اسم القماش المصنوع من خامة غالية الثمن الذى تتهافت عليه النساء، وتتضمن بعض القنوات المرئية الأخرى التى تنتقل عن طريقها الأمثال بين الأكان فى غانا تصميمات على أقمشة الجنازات (أدينكرا) وأقمشة الكينتى ذات الألوان المتعددة التى تشير إلى أشياء دالة فى الثقافة، وغيرها.

وأحد أكثر الأشكال ابتكاراً فى التواصل غير الكلامى بالأمثال هو رسائل غطاء الجرار الذى تستخدمه حصرياً (حسب معلوماتى) نساء فيوتى. يعيش الفيوتى فى كابيندا، وهى مقاطعة أنجولية وتستخدم أغطية الجرار للتدليل على حقائق لا يسمح للنساء بالتعبير عنها كلامياً مع أزواجهن؛ فالأغطية هى مسطحات مستديرة يبلغ قطرها حوالى ١٨سم، فى أعلاها تحفر الصور التى تعبر عن مثل أو مقولة. حسب التقاليد لا يأكل الزوج والزوجة معًا، بل يأكل رجال العشيرة معاً تحت سقف دار ضيافة العشيرة، وتضع الزوجات الأكل للأزواج فى إناء فخارى ويغطينه بقطعة من أوراق الموز ويناديْن أحد الأطفال لحمله إلى مكان الرجال، هذا ما يحدث عادة.

ومع ذلك فعندما لا تكون المرأة راضية عن سلوك زوجها، أو عندما تقوم بينهما مشاجرة تختار غطاء جرة يحمل مثلاً ذا معنى من مجموعتها، أو تأمر فنانًا بصنع غطاء جديد حسب تعليماتها، فيحل الغطاء محل ورقة الموز المعتادة، وعندما يصل الطعام بالغطاء المنحوت يبدأ الهرج والمرج: ماذا، غطاء خاص؟ من صاحبه وماذا يعنى؟ عندها يجب أن يعترف الزوج المقصود بالمشكلة وتبدأ الدردشة، ويمكن أن تكون كسله أو عجزه الجنسى أو عدوانيته أو الإحباط الجنسى الذى تعانى منه الزوجة أو اعتراضها على اتخاذه زوجة ثانية. أما إذا قال الزوج إنه لا يفهم فيفحص خبير غطاء الجرة، وبناء على حكمه سوف يتلقى الزوج النصيحة من رفاقه، فقد يظهر النحات حلة طبيخ على ثلاث حجرات، على سبيل المثال، ويكون المثل فى هذه الحالة: ثلاث حجرات تسند حلة الطبيخ؛ ثلاثة حقوق للمرأة فى الزواج (وهى الملبس والمأكل والجنس)، ورسالة الزوجة أن لديها شكوى عن واحد أو أكثر من تلك الحقوق.

ولهذه الوسائل الخاصة جداً للتواصل بعض الميزات الفريدة، فهى مثلاً، تتجنب ثورة غضب الزوج المبدئية حيث إنها لا تكون موجودة عندما تصل الرسالة، ويتوقع من الزوج من جهة أخرى، أن يتحكم فى رد فعله فى حضور أفراد العشيرة الآخرين. ويوضح تواصل غطاء الإناء أن النساء. لأسباب تتعلق بالذوق، يفضلن تجنب المواجهات المباشرة ويستبدلنها بإثارة الموضوعات الحساسة التى تتعلق بأزواجهن بطريقة غير مباشرة، إذا أثارتهن على الإطلاق. وتؤكد كثير من الأمثال أنه لا يجب على النساء أن يتكلمن، ولكن طريقة تواصل الفيوتى الفنية عن طريق غطاء الإناء، فهى تشترك مع غيرها من الأشكال غير الشفهية فى أنها تستخدم قنوات أمثال أخرى غير صوت الإنسان مما يعطى رسائلها جانباً إضافياً من عدم المباشرة.

سياقات متغيرة، أساسات ثابتة

يجب أن يحدث شىء لكى يستدعى مثل (إيغبو)

هناك نقاط قليلة قبل أن ننتقل إلى «الجسد الأنثوى». أولاً، يقول بعض المتخصصين فى الأمثال إن المثل يحصل على معناه السياقى المجسد فى اللحظة التى يستخدم فيها فقط. أنا أتفق على أن هناك ظلالاً جديدة للمعنى تضاف فى كل مرة يقتبس فيها المثل وأنه يمكن لدراسة تلك الظلال أن تكون مثمرة، ولكن فى نفس الوقت يوجد فى كل مثل أساس ثابت يحتفظ بمعناه رغم تغير السياقات. وإذا أخذنا طبيعة مادتنا. أى الكم الهائل من الأمثال من خلفيات شديدة الاختلاف. فى الاعتبار، كان هذا المنهج المقارن الذى اخترناه عن طريق التركيز على المعانى والرسائل المتضمنة الثابتة للأمثال والتى تتولد فى جميع أنحاء العالم.

سؤال آخر: هل تتعارض الأمثال وبالتالى تحيِّد بعضها؟ يبدو هذا السؤال غير وثيق الصلة باستخدام الأمثال فى الحياة اليومية وفى اللغة، فلنأخذ، على سبيل المثال، مسألة الزوجة الواحدة فى مقابل تعدد الزوجات فى الأمثال التالية للوبا من الكونغو: «أن يكون لك زوجة واحدة هو أن تكون ذا عين واحدة»، و«إذا تزوجت اثنتين، ستموت أصغر»، فهما يقدمان ميزات وعيوب كل اختيار لكى يمكن للشخص أن يختار بناء على اهتماماته الشخصية. فهذا بالتأكيد أمر استراتيجى.

وأخيراً، هناك نقطة المعانى الحرفية والاستعارية للأمثال والمقولات، فيقال إن هناك نوعين من الأمثال: (١) المقولات المباشرة فى أصلها و(٢) الأمثال التى تعتبر استعارية منذ البداية، وينطبق هذا أيضاً على أمثال الجندر، فهناك أولاً الأمثال التى تتعلق صراحة بالرجال والنساء والبنات والأبناء والأمهات والآباء، أو التى تنطلق من أجزاء الجسم: الثديين واللحى والمهبل والقضيب. فالأمثال تأخذ الجسد بجدية لمصلحة من يقتبسونها، كما فى هذا المثل الأوروبى، على سبيل المثال: «يمسك الرجل ويبول بما عنده»، بمعنى أنه ينبغى على الرجل أن يستخدم صفاته التشريحية لمصلحته مع التأكيد، بطريقة عابرة، على الاختلافات الجنسية بين الرجال والنساء. مثل هذه الأمثال عن الجسد أو عن الفئات المتنوعة من الرجال والنساء يمكن لها أن تقدم تصريحاً عن الجندر أو لا تقدم. وثانياً، هناك أمثال لا ترجع مباشرة على الإطلاق للملامح الجسدية الذكورية والأنثوية، ولكنها تعتبر «تقليدياً» رسائل مناسبة جداً للتعليق على علاقات وأدوار الجندر المثالية والمنحرفة مثل: «احصل على قفص قبل أن تحصل على الطائر»، وهو يعنى أن ينبغى على الرجل أن يجد منزلاً قبل أن يتزوج. (كريول، ترينداد/توباجو).

من الصعب فصل الفئتين، فالحرفية كانت دائماً مفهوماً إشكالياً: أين ينتهى وأين يبدأ المعنى الاستعارى؟ تعتبر المقولات إما مظلة مبهمة تحتمى تحتها الأمثال والحكم والمدركات وغيرها، أو تعرف بأنها التصريحات البسيطة،

«المباشرة» وغير الاستعارية فى مقابل الأمثال الواقعية (أى الاستعارية)، وهكذا فإن مثل الأشانتى (غانا): «الدجاجة تعرف عندما يطلع الصباح ولكن تنظر إلى منقار الديك» ليس درساً فى التاريخ الطبيعى ولكنه يهدف إلى تذكير الزوجة بطريقة استعارية أن تترك لزوجها مهمة الكلام، بينما ينبغى عليها «الصمت»، ولأنه استعارى فهو مثل «واقعى».

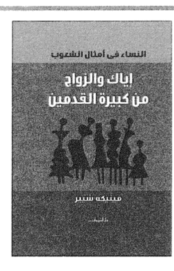
فى هذا الكتاب، لا يتم رفض ما يسمى «بالمقولات المباشرة» كعينات غير صالحة لهذا النوع الأدبى (كما يميل المتخصصون فى الأمثال أن يفعلوا أحياناً)، ولكن تؤخذ فى الاعتبار تماماً، من حيث الطريقة التى يشيرون بها لجنس النساء. فيمكن للإنسان أن يقتبس «ليلة كاملة من الطلق وأخيراً مجرد بنت» كمقولة حرفية أو كمثل استعارى محبط (أسبانى) عن أى نوع من الفشل بعد جهد كبير. ومع ذلك ففى الحالة الأخيرة لا يزال يبقى عدم التقدير لميلاد البنت تحت السطح. أو فلنأخذ مثالاً من ثقافة سبوليز التالى من ساحل العاج، وفيه يشكو رجل فقير من بؤسه بأن يقتبس المقولة التالية: «ليس هناك فرق ما إذا كانت الأرملة حائضاً أم لا». حرفياً يعنى هذا فى مجتمعه أنه ليس للأرملة حق فى المعاشرة الجنسية ولا للمرأة الحائض، وفى موقف هذا الرجل بالذات فهو يشير إلى فقره: فبالنسبة للفقير لا يوجد فرق بين يوم عادى ويوم عيد، حيث إن حاله بائس وممل فى كل الأحوال. وهكذا، فإن التعليق «المنطقى» حول الجندر، والذى يقبل كقضية مسلم بها يصبح استعارياً عند استخدامه لإثبات شىء آخر عند اقتباسه. ومع ذلك فإن التمييز بين المقولات الحرفية والاستعارية لا يبدو مناسباً هنا، فالمثال يوضح أنه لا يمكن فصل المقولات المباشرة عما يسمى أمثالاً «واقعية» (أى استعارية)، لأنها تتخذ معانى استعارية غير متوقعة. ومع ذلك فإنه لا يتم فقد المعنى الأصلى المباشر أيضاً، فبالرغم من أن مثل البولى الذى تم اقتباسه عن الأرملة يأتى فى سياقات جديدة تماماً وغير متوقعة، يظل «الأساس الثابت» كما هو، حيث تستمر المقولة فى تذكير المستمع أنه فى ثقافة بولى تظل حرية الأرملة منقوصة.

وهكذا فإنه لأغراض هذا الكتاب، تم جمع وتحليل الأمثال التى تشير حرفياً للنساء بالإضافة إلى الأمثال التى تشير استعارياً للجنس الأنثوى منذ البداية، حيث تقدم كلتا الفئتين معلومات عن النساء بطرق مختلفة: بطريقة مباشرة، فى الملاحظات والنصائح والتحديات وغيرها، أو بطريقة غير مباشرة عن طريق الرسائل التى تستخدم لغة استعارية وصوراً خيالية من كل الأنواع. ومن الواضح أن الفئة الثانية قد تحتاج إلى حصيلة معرفية لتعريفها على أنها من المحتمل أن تكون عن الجندر، وقد أضيفت التوضيحات كلما كانت هناك حاجة لذلك.

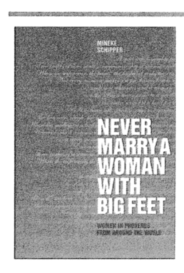
تبالغ الأمثال وتقدس وتبسط وتنمط وتفكه وتهرج، وفى الاستخدام السياقى تكون حقيقتها أقل أهمية من قدرتها على إيصال المعنى القابل للنقاش، وهكذا، فإنه فى السياقات المحلية، يمكن لوزن المشاعر المعادية للنساء والموجودة بكثرة فى الأمثال أن يخفف عن طريق المناظرة والمفارقات الضاحكة، وتعتمد قيمتها فى السياق على ما يناسب المتحدث لأغراض الجدال. ومع ذلك، فإن الأمثال المتعلقة بالجندر عادة ما تمثل وجهة النظر السائدة.

وقد تم أخذ كل الـ ١٥.٧٣٥ مثلاً التى وجدتها فى المصادر أو سمعتها خلال المحادثات الشفوية فى الاعتبار، كما تم فحص الأمثال بمعناها الأوسع كجزء من نوع أدبى بدائى وموجود عبر الثقافات، ومع ذلك، فإن غلبة الأمثال التى تمثل وجهات نظر ذكورية أو التى تدعو إلى تفوق الذكور أو تدافع عن مصالحهم وميزاتهم هى بالفعل مذهلة. إذا كانت الأمثال تمثل «حقيقة»، فهى دائماً بالطبع حقيقة تخفى مصالح متضمنة، أما «الحقائق» كما تظهر من وجهة نظر النساء فهى صعبة الوجود، وليس فى الأمثال فقط.

كما أن النساء أقل تمثيلاً أو أنهن مقصيات عن المجال العام ومن الوظائف العامة فى أغلب المجتمعات، فإن وجهات نظر النساء أقل تمثيلاً فى الأمثال التى جمعتها من المصادر الشفهية، بالإضافة إلى المصادر المكتوبة مثل المجموعات. بالرغم من أننى بحثت وسألت عنها بصفة خاصة، فمن الصعب دائماً دراسة الأفكار الداخلية والشخصية للنساء بطريقة منظمة حيث إن المواد المكتوبة المتوفرة قليلة نسبياً. وهكذا فإن الأمثال ليست استثناءً لقاعدة تاريخ البشرية الذى تكون فيه أصوات ووجهات نظر النساء، وخاصة الخلافية منها، جزءاً جديداً نسبياً من الفضاء العام، بل إنه من المحتمل أن الأغلبية الصامتة من جداتنا قد تواطأن مع النظام الاجتماعى السائد الذى تشير إليه غالبية الأمثال على أنه النظام «الطبيعى». ومع ذلك، وكما سنرى، فإن التأثير العظيم للنساء وسلطاتهن حاضرة بقوة فى الأمثال، ضد كل المعوقات وبطرق ملحة تدعو إلى الإعجاب. ■



أياك والزواج من كبيرة القدمين
النساء في أمثال الشعوب
مينيكه شيبر
ترجمة منى ابراهيم وهالة كمال
دار الشروق ٢٠٠٨



Never Marry a Woman with Big Feet
Women in Proverbs Around the World
Mineke Schipper, 2004

■ عندما صدرت النسخة الأصلية من هذا الكتاب باللغة الإنجليزية فى عام ٢٠٠٤، طلبت منى صحيفة «لندن تايمز» أن أكتب مقالة عن أسباب هذا البحث ومساره. وقد وصلتنى مجموعة من ردود الأفعال، ولكن أكثرها كرما ودهشة كان رد فعل قارئ عربى فى الرياض حيث أرسل لى علبة ضخمة مليئة بمجموعات جميلة من الأمثال العربية، وذلك تعبيرا عن تقديره لمثل هذا النوع من الأبحاث التى تقرب بين البشر. وتتضمن ثقافات من مختلف أرجاء العالم، بدلا من تقسيم العالم إلى المنتمين والأغراب، أى أهل الداخل والخارج.

وقد قمت منذ عدة سنوات بإلقاء كلمة فى مسجد فى نيروبى عن النساء فى الأمثال، فطرحت على إحدى النساء من الجمهور كيف أصبحت ما أنا عليه الآن، فشرحت لها مدى كونى محظوظة فى الحياة، فقد كان والدى وشقيقه قد التحقا بالجامعة بينما اضطرت شقيقتهما (التى لم تكن تقل عنهما ذكاء) إلى البقاء فى البيت والانشغال بأعمال رعاية شئون المنزل. وهناك العديد من الأمثال عن النساء التى تتفق بالتأكيد مع هذا الوضع، ولكن الأمور آخذة اليوم فى التغير. فمن الشعارات البنغالية المعاصرة التى سمعتها مقولة: «أعطنى أمّاً متعلمة أعطك أمة مزدهرة». وقد ولدت أنا فى أسرة كنت فيها البنت الوحيدة بين ستة أطفال، أما والدى الذى كان قد رأى مدى تعاسة شقيقته بسبب عدم استكمال تعليمها فقرر أن كل أطفاله يجب أن ينالوا تعليما جيدا. وكما يقول مثل عربى: «العلم خير من المال»، ويرد فى مثل إنجليزي: «العلم لا عدو له سوى الجهل». ولكننا نجد مع ذلك فى الأمثال التقليدية أن هذه الحكمة تكاد لا تنطبق على الفتيات! وبالفعل لقد تمتعت بحظ أوفر من غالبية نساء جيلى والأجيال التى سبقتنى على مستوى العالم.

وتكشف مرآة الأمثال أن الناس فى مختلف أنحاء العالم قد يشتركون فى نفس الأفكار. دعونى أقدم مثالا على ذلك:

المرأة تخرج من منزلها ثلاث مرات: عند تعميدها وزواجها ودفنها. (إنجليزى، المملكة المتحدة)

الطفلة عندها زوج خرجات، الأولى نهار العرس والتانية نهار اللى تموت. (عربى، المغرب/الصحراء الغربية)

ومن المؤكد أن بعض الأفكار التقليدية التى تصر على وجود أدوار صارمة فاصلة بين النساء والرجال هى أفكار لا تقتصر على الفكر العربى أو الإسلامى، حيث إنه بالرغم من الملاحظات الواردة فى الأمثال عن حياة النساء والتى قد ترجع إلى أزمنة مبكرة من تاريخ البشرية، إلا أنها مع ذلك تظل مؤثرة على عقولنا وسلوكياتنا، رجالا ونساء. وفى نفس الوقت، فإن الحكمة التقليدية عبر الثقافات المختلفة، والتى تدور حول النساء والرجال والمعروضة فى هذا الكتاب، تثير وعينا بقوة بشأن المصالح والمعايير المزدوجة التى تدافع عنها الأمثال فى كل مكان، كما تثير وعينا أيضا بما تلقيه تلك المصالح والمعايير من ظلال على آليات التفاعل بين الجنسين فى الحياة اليومية. ■

م. شيبر

مصر وفنون الغرب

■■ موضوع هذا الكتاب (الفن المصرى وتأثيره على مدارس الفن الحديث خلال القرن التاسع عشر)، وهذا يعنى أن هناك ثلاثة محاور يرتكز عليها الكتاب.

المحور الأول: الفن المصرى بمراحله الثلاث المعروفة: أولاً: فرعونية، ثانياً: هيلينستية بطلمية قبطية، ثالثاً: مصرية عربية. وهذا ما قدمه الكتاب فى الباب الأول الذى يقع فى ثلاثة فصول تتناول هذه المراحل التاريخية.

المحور الثانى: مدارس الفن الحديث خلال القرن التاسع عشر. ولما كان هذا المحور سواء من ناحية أهمية هذا القرن فى التطور الحضارى بشكل عام، والتطور الفنى بشكل خاص، هو المشكل للناحية الثانية وهى بحث الحضارة الغربية ثقافياً عن ثقافات وفنون الشعوب الأخرى غير الأوروبية، وبالتالى اكتشاف مصر خلال القرن التاسع عشر، واكتشاف القيم الجديدة فى الفن المصرى والتأثر بها.

لما كان هذا المحور يحتاج لدراسة الجزء الثانى غير المدروس والمشكل لجانب من لب الكتاب وهو بحث الحضارة الغربية عن الفنون المصرية بمراحلها الثلاث، لذلك تمت مناقشته فى الباب الثانى.

المحور الثالث: هو العلاقة بين مراحل الفن المصرى الثلاث ومدارس الفن الحديث خلال القرن التاسع عشر.

وهنا نتبين أهمية وضع قاعدة عامة للبحث تناقش موضوع ترابط حلقات تاريخ الفن فى مصر فى مراحل الضعف ومراحل القوة. وما بقى من قيم جمالية انتقلت من مرحلة لأخرى.

لذلك جاء الباب الأول تحت عنوان (حلقات التاريخ المصرى واتصالها من الفرعونى إلى المملوكى). وبإحصاء الجانب الكمى أى عدد سنوات فترات القوة السياسية والاقتصادية وبالتالى الإنتاج الفنى المتميز فى تاريخ مصر القديمة (الفرعونى) بمراحلها الثلاث الكبيرة وهى الدولة القديمة والدولة الوسطى والدولة الحديثة. بإحصاء هذا الجانب سنجد فترة القوة فى الدولة القديمة تصل إلى ٩١٩ عاماً، وتصل فى الدولة الوسطى إلى ٣٤٨ عاماً، وتصل فى الدولة الحديثة إلى ٤٩٣ عاماً أى ما مجموعه ١٧٥٠ عاماً.

بينما فترات الضعف قد وصلت فى الدولة القديمة إلى ٤٧ عاماً، وفى الدولة الوسطى إلى ٢٠٦ أعوام، وفى الدولة الحديثة إلى ٤١٦ عاماً، أى ما مجموعه ٦٦٩ عاماً.

لقد فاقت فترات القوة فترات الضعف بأكثر من الضعف مع تنامى فترات القوة بما رسخ المعنى الرمزى الذى بدأنا نتبينه فى مراحل الفن المصرى القديم من الدولة القديمة إلى الحديثة والذى تصاعد ليؤكد أهمية النظرية التجريدية فى فلسفة الفنان المصرى القديم، بل ربما الأهم فى وجدان الجماعة المعايشة والمشاركة فى هذا الإنتاج التشكيلى من رسوم أو عمارة أو زخرفة.

ووجدنا المعالجة فى النحت والتصوير الفرعونى تتوحد حيث لا ضرورة ولا أهمية للظل سواء فى الرسوم أو التماثيل وكأنها أنجزت فى الساعة الثانية عشرة ظهراً، حيث يختفى الظل. وبالتالى لا دور أو أهمية للبعد الثالث الذى يسعى إلى تكتيل العمل الفنى. وبالتالى يصبح العمل الفنى أو وجهة نظر الفنان هما الأساس بعيداً عن قواعد الفيزياء.

واستمرت هذه النظرة لدور العمل الفنى إلى عصر الدولة الحديثة رغم ما تميز به هذا العصر من معابد ضخمة والتى اقتضت لتبين أبعادها الجمالية ضرورة الابتعاد عنها لمسافات كبيرة لتبين خطوطها العامة. وهى خطوط بطبيعتها وطبيعة النظرة إليها من بعد، تجريدية بشكل عام.

وجاءت اللغة القبطية مزيجاً من المصرية الفرعونية واليونانية بمعنى أنها سبقت العقيدة المسيحية، وبذلك حملت ملامح الثقافة المصرية والثقافة اليونانية واستمرت بهما مع انتشار المسيحية. وتغلبت طبيعة الفن المصرى الفرعونى من اهتمام بالرمزية أكثر من الواقعية مع ميل إلى التكوينات الزخرفية الهندسية أو النباتية.

ومع دخول اللغة العربية إلى مصر بدأ فن الخط العربى التجريدى بطبيعته يتبلور، ولم يكن ذلك هروباً من التصوير لتحريمه دينياً كما هو شائع، فالكثير من الفنون الأخرى الأدبية كانت صريحة فى إلحادها ومع ذلك استمرت.

وفى العصر المملوكى ضعفت اللغة العربية وبالتالى كان الابتعاد عن النصوص الدينية التى تحرم التصوير، ومع ذلك لم ينتشر الفن الواقعى، بل قوى الفن التجريدى مع قوة فنون العمارة المملوكية المصرية العظيمة.

لقد استمرت فى العصر المملوكى النظرة الفنية التجريدية، بل قويت وتبلورت وكانت قد بدأت رمزية فى العصر الفرعونى. والملاحظ أنه برغم كثرة المراجع حول تاريخ مصر، خاصة الفرعونى إلا أن المراجع التى ناقشت تتابع حلقات التاريخ المصرى الفنية قليلة.



المحور الثانى لموضوع الكتاب وهو اللقاء بين مدارس الفن الغربية والفن المصرى - بعد قطيعة بين الشرق والغرب فرضتها المرحلة العثمانية على المنطقة العربية بكاملها وضعف فيها الفن المصرى - شكل هذا المحور البابان الثانى والثالث. وسبب ذلك فرضه أولاً تطور مدارس الفن الغربية والذى يعد النصف الثانى من القرن التاسع عشر انقلاباً على النصف الأول، وإن كان بطبيعة التطور قد تولد منه. وفرضه ثانياً تطور مفهوم الفن المصرى من الفرعونى إلى العربى، أى من الرمزية الفرعونية إلى التجريدية العربية. ومن هنا كان اللقاء وكان تأثر مدارس الفن الغربى بالفنون المصرية القديمة سواء الفرعونية أو العربية.

وشاءت الظروف التاريخية أن تكتشف أوروبا مصر الفرعونية قبل مصر العربية. فقد كشفت الحملة الفرنسية حجر رشيد، وبدأ شامبليون يهتم بالتاريخ والفن الفرعونى، لذلك شغل الباب الثانى بهذا اللقاء الأول الذى أنتج بحكم هذه الظروف ما يمكن أن يسمى بنتاج دهشة اللقاء الأول والإعجاب الأول، وهو فن الاكزتيك Exotique الذى قدمت له المدرسة الرومانسية. وقدم بدوره الفن الاستشراقى وظاهرة التمصر Egyptomanie وجاء هذا الباب تحت عنوان (اكتشاف الشرق من بوابته مصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر).

مقدمة كتاب:
مؤثرات مصرية على الفنون الغربية
القرن التاسع عشر
محمد المهدى
القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٨، ١٩٦ صفحة

محمد المهدى

وشغل الفصل الأول من هذا الباب بالحملة الفرنسية والاتصال الأول بين الشرق والغرب بعد القطيعة. وكان من مظاهر اكتشاف الشرق بشكل عام، مصر بشكل خاص ترجمة المستشرق الفرنسى (جالان) Galland لألف ليلة وليلة بما بشر بمقدمات الرومانسية الغربية، ثم كان المؤلف الثانى كتاب (وصف مصر) Description, De L'Egypte الذى أثار اهتمام الغرب بمصر بشكل كبير. وتعدى دور (شامبليون) مجرد مكتشف لأبجدية مصر الفرعونية، إلى ما هو أهم وهو تذوق الفنون المصرية والقيام بالنقد المقارن بين عصور مصر الفرعونية من ناحية، وبينها وبين الفنون اللاحقة كاليونانية، ومع إجادته اللغات المصرية القديمة إلى جوار القبطية والعربية أتيحت له فرصة أن يكون رائداً فى تبين التواصل الحضارى فى الفن المصرى من الفرعونى إلى القبطى إلى العربى.

وبحث هذا الباب أيضاً التناقض والتخلف الذى تعرض له الوجدان المصرى آنذاك، من إعجاب الغرب بفنون مصر الفرعونية، بينما يندهش أهل مصر أنفسهم من هذه الفنون عندما وجدوها موضع بحث علماء الحملة الفرنسية، دهشتهم أيضًا عند اطلاعهم على فنون الغرب وكيف تابع كتاب (وصف مصر) هذه الظاهرة إلى جوار استمرار العديد من التشكيليين الغربيين فى رسم مظاهر الحياة المصرية منهم (فيفان دينون) Vivant Denon مع بداية تبلور الرومانسية الاستشراقية على يد (جرو) Gros.

وشغل الفصل الثانى من هذا الباب (أى الثانى) بالرومانسية والاستشراق الفنى والتمصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. وكان على رأس الفنانين المستشرقين الفنان الفرنسى (ديلاكروا) Delacroix ورحلته إلى المغرب العربى. وكانت خطوته فى الانتباه إلى دور الضوء والطبيعة وصولاً إلى فكرة الخلق الخاص بالفنان مستقلاً عن المرئيات المباشرة. كانت هذه الخطوة فيها التقاء غير مقصود مع مفهوم الفنان المصرى الفرعونى.

وتابع هذا الفصل المستشرقين الفنانين الذين زاروا مصر ومنهم (هنرى صولت) Henry, Salt، و(بسكال كوست) Pascale, Cost، ومساهمات (إدوارد وليم لين) Edward. W. Land فى البحث عن العادات والتقاليد المصرية، والفنان بريس دافين Prisse, D'Avennes لرسم العديد من الآثار المصرية. ورسوم الأب أنفانتان Le, Pere, Enfntin، ودافيد روبرتس David, Roberts، وفردريك لويس Fredrick Lewis، كما تابع هذا الفصل بدايات ظاهرة التمصر فى الغرب مع مطلع القرن التاسع عشر.

وناقش هذا الفصل أيضاً كيف أن إعجاب الغرب وتأثره بالفنون المصرية آنذاك لم يتعد الجانب النقلى الشكلى الخارجى، فالبحث لم يكن قد وصل إلى معرفة الأسباب الحضارية لاهتمام الفنان المصرى الفرعونى بالجانب الرمزى، أو الفنان المصرى العربى بالجانب التجريدى فى فنونه.



وجاء الباب الثالث من هذا الكتاب تحت عنوان (الفن المصرى وبدايات أساليب الفن المعاصر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر)، لقد تعمقت خلال هذه المرحلة دراسات البحث الفنى الغربى من ناحية فى موضوع استقلالية الفنان بأسلوب لا يلتزم بالمرئيات المباشرة التى قيدت الطريقة الكلاسيكية أو الواقعية، إلى أسلوب يؤكد استقلال الفنان بخلق خاص يعتمد على اللون أساسًا باعتباره الأداة المميزة للتشكيل عن غيره من الإبداعات الإنسانية كالشعر والمسرح والرواية. ومن ناحية أخرى باستقلال العمل الفنى اكتفاءً بذاته بعيداً عن النقل من الأساطير أو القصص الدينية أو تقديمًا للشخصيات التاريخية، أو محاكاة للأعمال الأدبية، وأنتج هذا التعمق المدرسة التأثيرية Impressionnisme والتى تفرعت منها المدرسة النابية Nabisme التى اتجهت للاستلهام من الشرق. ومن هنا كان اللقاء الثانى بين مدارس الفن الغربية ومصر. وشغل بهذا الموضوع الفصل الأول من هذا الباب فجاء تحت عنوان (التأثيرية والنابية المصرية).

ورغم قلة المراجع التى ناقشت النابية المصرية لأنها لم تعمر طويلاً، إلا أن نتاجها كان يعنى بداية الانتباه لمضمون الفن المصرى أكثر من مجرد الشكل الخارجى.

واستكمالاً لسيرة مدارس الفن الحديثة من ناحية تطورها، ومن ناحية تأثرها بالفن المصرى فى مراحله الأخيرة أى التجريد العربى. تناول الفصل الثانى من الباب الثالث (التعبيرية واللقاء حول التجريد الكامل). وكان مشكلة البحث لهذه المرحلة هى التناقض بين اقتراب الفن الأوروبى الحديث من مفاهيم الفنون الفرعونية والعربية المصرية مع قلة زيارة الفنانين الغربيين لمصر بالمقارنة مع مرحلة الاستشراق الفنى. ولعل سبب ذلك هو من ناحية انحسار موجة الإكزوتيك والاستشراق الفنى التقليدى، أى مجرد الانبهار بالشكل الغريب. ومن ناحية ثانية الاتجاه لمحاولة فهم فلسفة الحضارات الشرقية ومنها المصرية بالدراسة النظرية التأملية المقارنة. فأقطاب الاتجاه لإلغاء الشكل المباشر أو هجر البعد الثالث على اللوحة وهم (سيزان) Cezanne و(جوجان) Gauguin، و(فان جوخ) Van, Gogh لم تكن لهم زيارة احتكاك مباشر مع مصر، و(ماتيس) Matisse من المدرسة الوحشية Fauvisme لم تتح له أيضاً فرصة زيارة مصر، وإن كان بعض أقطاب هذه المدرسة قد زارها مثل (دونجن) Dongen والبيرماركيه.

وكان للتطور العلمى المتلاحق فى نهاية القرن التاسع عشر دوره المهم فى اقتراب الفن الغربى من مفهوم الفن المجرد فى التراكيب الهندسية كما صاغها (براك) Braque و(بيكاسو) Picasso فى التكعيبية Cubisme. مع احتكاك بيكاسو بشكل مباشر فى تفكيره وفى إنتاجه بالفن الفرعونى والعربى. وجاءت زيارة الفنان (بولى كلى) Paul, Klee لتونس ومصر مع تأثره بالخط العربى والفرعونى ورموزهما، إضافة جديدة للتأثر بالفن الفرعونى والعربى المصرى، ثم نشهد المؤثر الفرعونى مستمرًا فى المدرسة التعبيرية الألمانية.

وتأتى قمة اقتراب مدارس الفن الأوروبية الحديثة من الفن المصرى العربى فى تكوينات هندسية تجريدية عند (كاندينسكى) Kandinisky و(موندريان) Mondrian بما بلور فى نهاية الكتاب كيف تصاعد الحوار مع الفن المصرى فى المؤثر الشكلى الخارجى، إلى المؤثر الداخلى الفلسفى حول فكرة التجريد.

وتجدر الإشارة فى نهاية هذا التقديم إلى ذلك التناقض الذى حدث داخل مصر نفسها من قبول الذوق الجمالى العام للمفهوم الكلاسيكى الأوروبى أو الفن الواقعى المباشر الذى تجاوزته أوروبا نفسها مع ابتعاد هذا الذوق المصرى العام عن تذوق الموروث المصرى الذى شارك فى تشكيل وجهة النظر التشكيلية الجديدة فى مدارس الفن الأوروبى الحديث. ولعل ما حدث فى مصر أسبابه تتعلق بانبهار أهلها بحكم السطوة الاستعمارية بكل ما هو أوروبى أى كل ما يتعلق بموروث الغرب المتفوق اقتصادياً وسياسيًا وعسكريًا، والجمود عند هذه المرحلة إلى حد أبعد هذا الذوق المصرى أو العربى بشكل عام عن إدراك قيمة موروثهم ودوره الحضارى والفنى التشكيلى المهم. ■



شاءت الظروف التاريخية أن تكتشف أوروبا مصر الفرعونية قبل مصر العربية. فقد كشفت الحملة الفرنسية حجر رشيد، وبدأ شامبليون يهتم بالتاريخ والفن الفرعونى



آه يا غجـــــر!

■■ «آه يا غجر».. كلمة تنتشر فى المجتمع المصرى بصورة معتادة، لوصف أى سلوك غير سوى يقدم عليه عدد من الأشخاص، ولكن هذا اللفظ لم يأت اعتباطاً، فما لا يعرفه كثيرون أن للغجر تواجداً غير محدود فى مصر، وهو ما سنحاول فى السطور القادمة التركيز عليه.

نبدأ جغرافياً، حيث تتواجد جماعات منهم فى أجزاء متعددة من الوادى والدلتا وصعيد مصر، وتسود بين هذه الجماعات علاقات معينة كما يسود بينها وبين المجتمع الأم نوعيات أخرى من العلاقات تثير ظواهرتهم المشتغلين بعلم الأنثروبولوجى والدراسات الاجتماعية والإنسانية.

وبالعموم فإننى سأركز فى السطور القادمة على:-

- التعريف العام بالغجر.
- جماعات الغجر بمصر وأصولهم وعاداتهم وثقافتهم.

تعريف عام بالغجر

وجد فى القواميس الأساسية أن الجميع يقرر أن كلمة «غجرى» هى المقابل لكلمة Gypsy فى الإنجليزية وإن كانت بعض هذه الجماعات قد اكتسبت أسماء محلية أخرى مثل الغجر الذين يعيشون فى جزء من أوروبا يسمون «رومانى Rommany» أو بوهيمى Bohemian لمن يعيشون فى فرنسا وفى أماكن أخرى من شمال أوروبا يسمون تارتار TarTar وفى الأصول والتاريخ العربى، كما يقول د.مصطفى جواد أن أقدم تسمية عربية للغجر هى «الزُط» بضم الزاى وتشديد الطاء ومنهم فى بلاد العرب ما بقى بهذا الاسم أو تبدل حيث تذكر دائرة المعارف الإسلامية ذلك ولعل أقدم الأسماء لهم هو الزُطُّ.

أما جهة الصفات الشكلية للشخص الغجرى، فقد قرر جورج مين Main.G وهو من المتخصصين فى هذه الدراسات أن للغجرى بشرة سوداء داكنة وشعراً أسود بينما وصفه دارسون آخرون بأنه قصير ممتلئ ذو أكتاف عريضة ولكن الواقع أن جماعات الغجر ليس لها صفات شكلية معينة إذ إن من نسائهم شقراوات وفى وجوه بعض رجالهم حمرة الوجه والذى هو مؤكد أن جماعات الغجر رحلوا عبر تاريخهم إلى بيئات مختلفة ومن حقب بعيدة واختلطوا بشعوب لها خصائص، فبالتالى كانت لهذه الأسباب عدم وجود صفات شكلية معينة.

ويذكر أن هناك صعوبات كثيرة فى القيام بعمل إحصاءات سكانية دقيقة وربما ساعد ترحالهم الدائم بجانب أنهم لاقوا بعضاً من العزل والمطاردة والإبادة من بعض النظم القمعية مثل النازى جعلهم غير مستقرين.

ويجمع العلماء على أن لغة الغجر هى لغة البلاد التى يعيشون فيها بالإضافة إلى أنهم يتكلمون لغة سرية تختص بهم وهى لغة رمزية سموها فى أوروبا «باتيران» Paterian وفى مصر تعرف بلغة «سيم».

أما الموطن الأصلى للغجر فقد أصبح الرأى القائل بأن آسيا وخاصة شمال الهند هى الموطن الأصلى لهم، وهو الرأى الذى يلقى قبولاً بين المهتمين بتاريخ الغجر، أما التاريخ الدقيق الذى يوضح متى خرج الغجر من الهند وتفرعوا إلى العالم فيعوزه الدقة ومن المحتمل أن هذه الجماعات قد خرجت تحت ضغوط حروب ومواجهات واضطهاد انتقلوا على أثر ذلك فيما بين القرون الخامس الميلادى إلى الثامن الميلادى وارتحلوا جنوبا إلى مصر والبلاد العربية وأفريقيا وشمالا إلى أوروبا.

وقد مارس الغجرى أعمال السحر والعرافة وجمع القمامة وأنواعاً خاصة بالرقص الشعبى وبقى له موروث موسيقى يدل على ثقافته وفى مناطق أخرى بآسيا امتهن الغجرى تربية الثعابين وترقيص الأفاعى واشتهرت المرأة الغجرية بروية الطالع والرقص الشرقى وظل هناك تصور سائد عن سلوك الغجر وتاريخ الغجر عامر بالقصص الفولكلورى الشعبى ومن أهم معالم تاريخ الغجر عصر ارتباطهم بشخصية تسمى «الزير سالم»، والقصة تحكى بأن صراعا دار بين شخصين غجريين هما (الزير سالم) و(جساس)، وفى الصراع انتصر فى المرة الأولى (جساس) وأمر جماعة (الزير سالم) بالعمل فى فلاحة الأرض وهو ما لم يتعودوا عليه فجرى على لسانهم مثل يقول: «ملعون أبو جساس اللى حكم علينا بمسك الفاس».

وحينما انتصر الزير سالم على جساس حكم الزير على جماعة جساس بألا يركبوا الحصان أبدا وعقابا يركبون الحمار فجرى على لسانهم المثل «ملعون أبو الزير اللى حكم علينا بركوب الحمير»، ويلاحظ ان غجر مصر يخجلون من ذكر اسم الزير سالم وأصبحت كلمة الزير سالم مدخلاً للغضب والنكد إذا قيلت خاصة للغجر (النوَر) والعجيب أن هذه الرواية يرويها غجر فلسطين بنفس تفاصيلها وهذا يؤكد صلة غجر مصر بغجر فلسطين والشام.

غجـــر مصـــر

انتهت الدراسات إلى أن أصول غجر مصر لا تعود أصلا لسلالة المصريين ولا توجد أدلة علمية أو براهين تدل على ذلك وأن ربط بعض الدارسين بغجر مصر غير مؤكد علميا لأن الربط اللفظى فى تشابه كلمة Gypsy، وكلمة Egyptian أو الاشتقاق Copt لا يعنى النشأة وعلى سبيل التأكيد استخدم هوتن Hoten نفس الدليل اللغوى فأثبت عكس ذلك وذكر جونز أن الاستشهاد ليس صحيحاً وقرر نيوبولد من خلال دراسته عن غجر مصر ولسمات الشكل فيهم أنهم ينتمون إلى أصول أجنبيـــة وترجع لأصل مشترك وكلمة «غجرى» فى مصر تجمع فى إطارها كل جماعات الغجر بمصر، بالرغم من تفرع الجماعة فى مصر إلى فروع أساسية «غجر»، «نَوَر»، «حَلَب».

أما المظهر الفيزيقى للغجر بمصر، فقد ذكر الرحالة Polzie عن مصر فى ١٥٩٨ ميلادية أنه يوجد غجر بمصر ويمكن مشاهدتهم فى تجوالهم من مكان إلى آخر ويقدم Setzen فى عام ١٨٠٦ محاولة لوصف غجر مصر فأشار إلى أن ملامحهم تتشابه مع ملامح المصريين وإن كانوا ليسوا منهم وقال «ين» أنه يمكن رؤية المرأة الغجرية فى شوارع القاهرة وهى تلبس ملابس الطبقة الدنيا من المصريين غير أنهن يخرجن عادة سافرات الوجه ووصف «ليلاند» نفس الوصف وقال إنهن قد وشمن ذقونهن أسفل الشفاه وأيديهن وصدورهن برسوم متنوعــة من الوشم.

ويقول «سنكلير» أن ظاهرة الوشم تسود بين غجر الشرق بسبب انتشار هذه الظاهرة بين بعض نساء الشرق ويبدو ذلك فى بعض نساء العربان من القبائل العربية وإن كانوا ليسوا من الغجر لذا فيجب ألا تكون هذه الظاهرة مميزة للتعرف على الغجريات وينطبق ذلك أيضا على ارتداء القرط وقدم boyed ما يفيد بأن جماعات الغجر يمكن أن تتشابه مع المجتمعات التى تعيش فيها.

البناء الاجتماعى والثقافة فى مجتمع الغجر
نبيل صبحى حنا
القاهرة: دار المعارف ـ ١٩٨٣

وأهم ما ذكر عن غجر مصر تناولته المراجع العربية تناولا عاماً فدائرة المعارف الحديثة (أحمد عطية) تحت فقرة كلمة «غجر» جاء: «ويعرف نساء الغجر بالغوازى» وتناول مصطفى شلش وصفهم بأنهم جماعات واحدة ولكن نجد الباحثين الأجانب من أمثال «وليم لين» فى كتاب Modern Egypt قد تطرق إلى وصفهم ووصف جماعاتهم ونشاطهم الاجتماعى وقال منهم «راقصون وحواة» أيضا كتاب «نيوبولد» تطرق إلى أنهم قارئو كف وعرافون وأشار «كريمر» عن جماعة الرفاعية وأنهم يقومون بتطهير المنازل من الثعابين.

لغة «السيم»!

ومن الطريف أنك فى مصر قد تسمع شخصاً يقول للآخر كلمة «سيم» ويقصد بها أنهما لديهما لغة مشتركة يفهمانها لوحدهما، فى حين أن كلمة «سيم» نفسها هى اسم لغة الغجر فى مصر، وهذا يدل على انتشار مصطلحات لغتهم فى العامية المصرية.

على ذلك فالجزء التالى هو عبارة عن تقديم وصف بسيط للغة الغجر:-

ومن أمثلة هذه الكلمات:-

كلمة ثانى فى اللغة العربية «تانى» فى العامية تكون فى الغجرية «تونى».

كلمة نور أو نار «نور» أو نار فى العامية تكون فى الغجرية «مانورة».

كلمة قوى «أوى» فى العامية تكون فى الغجرية «أو».

كلمة قليل «أليل» فى العامية تكون فى الغجرية «ألا».

كلمة صباح «صبح» فى العامية تكون فى الغجرية «مأجح».

كلمة مسلم «مسلم» فى العامية تكون فى الغجرية «مسليمى».

كلمة صغير «صغير» فى العامية تكون فى الغجرية «مأصفير».

كلمة كبير «كبير» فى العامية تكون فى الغجرية «مأكبير».

وتحتوى لغاتهم على كلمات لا تشبه العربية

الإنسان	كيرة فى الغجرية
الرجل	برغة فى الغجرية أو أروب
المرأة	كودليانه فى الغجرية
الولد	سمأ
البنت	سمأونة

ويمكن أن نستنتج من هذه المفردات أنها لغة ناقصة وهى مجرد أسماء وأفعال وصفات مختلطة بمثيل من اللغة العربية وأحيانا ليس لها أصل وأن الوظيفة الاجتماعية لها هى ليست وسيلة التخاطب اليومى ولكنهم وكما سبق يستخدمونها فى مواقف خاصة ويميل بعض الكتاب بتسميتها «سيم» أو «رطان».

تقسيم الغجر:

يمكن تقسيم جماعات الغجر الأساسية بمصر إلى جماعتين رئيسيتين:

«النور، الحلب»، وهو تقسيم ذكره الرحالة «walker»، «ووكر»، وقد أوضحت نتائج العمل الميدانى لدراسة د «نبيل صبحى حنا» هذا التقسيم وهو ما يؤكد صحته.

- جماعة النور: المفرد منها «نورى - نورية» وقد ذكرت دائرة المعارف الإسلامية النطق نورى على المفرد من نور ورأى «كاترمير» أنهم كانوا يحملون الفوانيس ليلاً أو أنهم يعملون فى الحدادة على «الكور» وقد عملوا باللصوصية، فمن شدة نزعتهم للسرقة قيل المثل الشعبى «مائة نورى ولا دمنهورى».

- جماعة الحلب: المفرد حلبى - حلبية ذكر (نيوبولد) يفترض وجود علاقة بين الجماعة ومنطقة حلب فى سوريا وأنهم يطلقون على أنفسهم محلبيش Mahlebish.

وبجانب الجماعتين، توجد أسماء أخرى محلية قد تكون الجماعات الأساسية قد أطلقتها على نفسها أو أن الناس أطلقتها عليهم، ومنهم «هجالة»، «طوايفة»، «تهانية»، «تتر»، «قردائية»، وأشهرهم الطهواجية أو «الهنجرانية».

وعائلات النور بالقاهرة والجيزة يطلق عليهم «هنجرانية»، وتوجد جماعات بأسماء الغوازى والاسم يطلق على الراقصات الشعبيات «والمشاعلية» وهم من كانوا يحملون المشاعل ليلا للمناداة على الناس حسب أوامر الحكام، «والبرامكية» وهم يدعون أنهم من نسل البرامكة وجاءوا هرباً بعد النكبة التاريخية للبرامكة، لكن لا يوجد ما يثبت ذلك علمياً.

وهناك أسماء أخرى لجماعات مثل: «الرمادية» من يعملون مهرجين بالسيرك والأحاديث الفاضحة، و«السمناعة» بجهة فاقوس بالشرقية وهؤلاء يتخذون من التسول حرفة.

صورة الغجرى

يشاع عن الغجر بالموروث الشعبى فى مصر أن الغجر يأتون أفعالا غريبة، فعلى سبيل المثال يقال أن بعض طوائف الغجر عندما يموت الغجرى منهم يذبحون ذبيحة ولابد أن يمر بجثمان الميت على الذبيحة وتوزع ولا تؤكل وقد قيل إن بعضهم يحرق موتاهم (غير مؤكدة). ولكن قد يكون ذلك نتيجة أصولهم الهندية والذين يقومون بحرق الموتى. ومن أهم الظواهر المشهورة جدا عنهم عادة حرق النقود فيشاع حينما يفضون منازعة فإن التنافس بين المتنازعين يقومون بحرق العملات الورقية، خاصة ورقة الخمسين جنيهاً أو المائة جنيه إلى أن يفرغ أحدهما مال الآخر فيصبح بأنه انتصر ويفسر المجتمع حول الغجر هذه العادة بأن الغجر لا يبالون بالنقود لأنها فى الأصل مسروقة. ومن الغجر الآن من يسافرون إلى المملكة العربية السعودية أثناء موسم الحج ويقومون بأعمال السرقة.



ومن المعروف أن المثل الشعبى يعبر عن حقيقة مألوفة، فيقال «الغجرية ست جيرانها» وهذا يعنى أنها سليطة اللسان حتى أن الكل يتجنبها اتقاء شرها ومثل آخر «كل حارة ولها غجر» وأنه أثناء الحديث إذا تكلم أحد بطريقة غير مهذبة يقال له «أنت غجرى» أو «متغجرش» وفى العبارة الشعبية المشهودة «آه يا غجر».

ويتصور عن المرأة الغجرية أنها مثيرة، لذا فهى تعمل بالرقص. وحقيقة الأمر أن الغجر مسئولون عن هذا التصور لأنهم بأدائهم وحراكهم الاجتماعى وتعهدهم إخفاء مراسمهم واستعمال لغة سرية عند التعامل كل ذلك يؤدى إلى التأويل وعدم الثقة حتى فى حالة الجماعات المستقرة منهم والذين كونوا علاقات مع المجتمع وقد حققوا نجاحاً فإن الشخص الغجرى يكون أكثر حساسية من أن تعرفه أنه غجرى ولا يدع نفسه كنموذج يحتذى به ولكن عندئذ يدعى أنه من العربان ومن القبائل العربية بالرغم من أن هذه القبائل لها صفاتها المعروفة وأنهم يحظون بأنساب عربية ولهم تاريخ مدون وللقبائل بطون وأفخاذ وفروع.

ومن المعروف أن تاريخ وجودهم يرجع إلى فتح مصر ودخول العرب سنة ٢٠ من الهجرة سنة ٦٤١ من الميلاد عقب استيلائهم على حصن بابليون وتعد قبائل سليم (بنوسليم) من قيس أول من نزلوا أرض مصر سنة ١٠٩ هجرية ومنهم فروع كثيرة: بنو هلال وبنو عوف وبنو هيب وبنو شماخ وأبو الليل والخونة والشيالة والمحيامين وغيرهم وليس بهذه القبائل أسماء جماعات الغجر أو أى أنساب أو زواج وأن هذه قبائل والأخرى جماعات وعندما يدعى أحد الغجر بدعوى أنه من العربان فإنك تسمع من البدوى بأن يقول «هذا مقطع» وينطقها «مجطع» أى «ليس له قبيلة».

تفاعل الغجر

بالنسبة لغجر مصر، فتشير الأبحاث الاجتماعية أنهم ليس لديهم إحساس بهذه القومية الغجرية، مما يؤكد انتماءهم إلى الجماعة المصرية ولا تناسب فكرة إنشاء معسكرات لهم لأنها لا تؤدى إلى التكامل والتفاعل وأن فكرة إصدار قوانين وتشريعات خاصة للغجر لا تخدم التكامل مع الجماعات المصرية لأن خضوعهم للقانون المصرى يجعلهم يشعرون بمصريتهم وهذه المساواة القانونية إيجابية وتساعد على الاندماج.

فى الواقع أن جماعات كثيرة جدا من الغجر حققت تكاملاً مع المجتمع الذى تعيش فيه بطريقة تلقائية ودون تدخل من الدولة لأن الدولة تتيح الفرصة لجميع أبنائها، فمن المتوقع استمرار التكامل والاندماج فى المجتمع وتعتبر تجربة التعليم والتثقيف فى كل مكان بمصر والاهتمام بإجراء البحوث العلمية والاجتماعية والإنسانية وأن مركز البحوث الاجتماعية والجنائية والجامعات تؤدى إلى تطبيق التعاون والاندماج وهناك تجربة تعليمية رائدة فى قرية «شهبندر» يمكن أن يحتذى بها وأن شمس مصر كما أسلفنا لكل المصريين فجاءت أن مصر مقبرة للغزاة كما يقال فإن تراب مصر يذوب فيه كل من أتى مصر عبر الأزمان والأجيال وأحب هذا الوطن وعاش فيه لينعم بالمواطنة فيه. ■

عبدالمنعم منصور



مارس الغجرى أعمال السحر والعرافة وجمع القمامة وأنواعًا خاصة بالرقص الشعبى وبقى له موروث موسيقى يدل على ثقافته



«تهتم «وجهات نظر» بتعريف قرائها بجديد المكتبة العربية والعالمية، وتشكر الناشرين والكُتّاب والمؤلفين الذين يساعدونها فى ذلك. وتدعو قراءها لإرسال مراجعاتهم النقدية لما يرونه من إصدارات.»

أم كلثوم

إيزيس فتح الله - محمود كامل

القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨ ، ٤٨٢ صفحة



يقدم هذا الكتاب إحصائيات لأعمال أم كلثوم، وقاعدة بيانات كاملة بهذه الأعمال، مؤلفيها وملحنيها، والنصوص الأصلية لهذه الأعمال، إضافة إلى النص الكامل لأوبرا عايدة التى شاركت فيها كوكب الشرق، وهو عمل يأتى فى إطار توثيق الموسيقى العربية، وتم تقسيم مراحله على هذا النحو: المرحلة الأولى خاصة بالرواد الذين أثروا هذا الفن فى الفترة من منتصف القرن التاسع عشر وحتى أوائل القرن العشرين مثل الشيخ أبو العلا محمد وسلامة حجازى وسيد درويش، والمرحلة الثانية هى مرحلة الأعلام، وهى تلك التى أخذت وتعلمت فيها على أيدى هؤلاء الرواد، ثم انطلقت إلى عالم الابتكار والإبداع، واستمرت هذه المرحلة حتى السبعينيات من القرن العشرين مثل محمد عبدالوهاب ورياض السنباطى وفريد الأطرش، والمرحلة الثالثة خاصة بشباب الموسيقى العربية الذين تعلموا وتأسسوا على أيادى أعلام الموسيقى العربية وحتى نهايات القرن العشرين.

ويبدأ كتاب أم كلثوم بمقدمة موجزة عن حياتها منذ الميلاد فى قرية طماى الزهايرة بمحافظة الشرقية، ونشأتها الدينية وحفظها للقرآن الكريم وتجويده وإنشاد المدائح النبوية والقصائد والتواشيح الصوفية وهى فى سن مبكرة مع والدها الشيخ إبراهيم البلتاجى وشقيقها خالد، وقد ساعداها على فهم اللغة العربية والاستمتاع بكنوزها وحسن نطقها، ثم بعد ذلك لقاؤها بأستاذها الشيخ أبو العلا محمد الذى تولى فترة شبابها الفنى بالتدريس والتثقيف والتدريب الدائم وكان أول ما تغنت به من ألحانه كلمات الشاعر أحمد رامى.

الصب تفضحه عيونه
وتنم من وجد شئونه
إنا تكتمنا الهوى
والداء أقتله دفينه

وقد غنّت أم كلثوم هذه الأغنية قبل أن تتعرف على أحمد رامى الذى صار فيما بعد شاعرها المفضل، وقد كتب من وحيها فيما بعد ثلاث قصائد فى عامى ١٩٢٤ و١٩٣٢ .

وتتناول المقدمة مسيرة أم كلثوم الفنية ودورها الوطنى والقومى، وتعريفها بعدد كبير من الشعراء العرب وغير العرب المرموقين، ومنهم شاعر باكستان الأشهر محمد إقبال، ويكشف الكتاب عن ثلاث محاولات لأم كلثوم فى مجال التلحين، كانت الأولى ١٩٢٨ حين لحنت طقطوقة: على عينى الهجر ده منى، والثانية عام ١٩٣٦ حين لحنت مونولوج: يا نسيم الفجر ريان النوى وكلاهما من كلمات الشاعر أحمد رامى، أما الثالثة فكانت قصيدة عنوانها: تبارك من تعالى فى علاه. وقد توفيت أم كلثوم يوم ٣ فبراير ١٩٧٥ .

■

الدين والدولة فى مصر

عبدالمنعم سعيد

القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨ ، ٣٠٦ صفحات



استطاع الآباء المؤسسون للدولة المصرية الحديثة، ودعاة الإصلاح السياسى والاجتماعى فى نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، أن يقيموا توافقًا لإنشاء دولة مدنية تقوم على المواطنة من ناحية، وتلبى الاحتياجات الروحية والدينية لمواطنيها من ناحية ثانية، لكن هذه الصيغة برغم الاجتهادات الفقهية والقانونية التى سعت إلى تأطيرها، تعرضت لحالات مستمرة من الشد والجذب منذ سبعينيات القرن الماضى وحتى اليوم، وبدلاً من صيغة التوافق والمواءمة التى اقترحها المصلحون فى بدايات القرن العشرين، تنامت صيغ أخرى قائمة على الإزاحة والإبعاد والإقصاء، وباتت الدعوة لدولة دينية أكثر وضوحًا وصفاقة، وخرج الإخوان المسلمون فى عام ٢٠٠٧ بمشروع برنامج حزبى يقوم على إنشاء دولة دينية تحل محل الدولة المصرية المعاصرة.

المؤلف وهو مفكر ليبرالى ومدير لمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الأهرام يقدم فى هذا الكتاب اجتهاداته على مدى ٤ سنوات (من ٢٠٠٤ - ٢٠٠٨) فى هذا الموضوع المهم، والتى نشرها فى صحف مصرية وعربية، وهو يتساءل فى إحداها مثلاً: ماذا لو حكم الإخوان المسلمون؟ وفيه ينتقد بوضوح برنامج الإخوان الانتخابى، فهم بحسب قول المؤلف، يتصرفون وكأنهم يعيشون وحدهم فى هذا العالم، إذ عليهم فقط أن يقرروا وليس على الآخرين إلا أن يستجيبوا ويرضخوا لما يقررونه، فهم سيقومون بتغيير أو تعديل ميثاق جامعة الدول العربية ويفعلونه، لكنهم لم يقولوا لنا عن تعديلاتهم المقترحة فى هذا الإطار، وهل سيتقبل أعضاء الجامعة العربية الآخرون هذه التعديلات أم لا، هم يقولون أيضاً إنهم سيعطون أهمية قصوى للعلاقات مع أفريقيا، دون أن يقدموا لنا برنامجاً واضحاً عما ينوون عمله، وما هو الذى سيميز برنامجهم وتحركهم فى هذا الإطار عما تقوم به الحكومة المصرية الآن، كما أن البرنامج يتحدث عن الدائرة العقائدية، وجوهر العمل فيها هو تحقيق الوحدة الإسلامية من خلال العمل على توثيق روابط مصر الإسلامية مع عدد من الدول المهمة مثل إيران وتركيا وماليزيا واندونيسيا.

ويدهش القارئ لوضع هذه الدول جميعاً فى السلة ذاتها، فإيران بها ثورة إسلامية شيعية، وتركيا عضو فى حلف الأطلسى وتسعى بقوة للانضمام إلى الاتحاد الأوروبى، وماليزيا تخوض تجربة تنموية تعتمد على الشركات متعددة الجنسيات، واندونيسيا لديها تركيبة خاصة من الأجناس والأعراق.

والطامة الكبرى كما يقول المؤلف هو حديث الإخوان عن الدائرة العالمية، وأحد أهدافهم الكبرى فى هذا الإطار هو خروج المنظمات الدولية من وصاية القوى الكبرى، ولا أحد يعرف كيف سيتمكن الإخوان من تحقيق هذا الهدف الغالى، وهل تحسبوا فعلاً لردود أفعال الدول الكبرى التى تسعى الجماعة إلى تقليص نفوذها.

بهذه العقلانية السياسية، يناقش المؤلف أفكار الجماعة، وكذلك أفكاراً كثيرة تبحث فى العلاقة بين الدين والدولة فى مصر.

■

قراءة فى ذاكرة الأمة

الأغنية المصرية ومؤلفوها فى مائتى عام

إيمان مهران

القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨ ، ٣٣٤ صفحة



تلعب الأغانى دوراً بارزاً فى تاريخ الشعوب، فهى المشارك الأول فى كل المناسبات، منذ أقدم العصور حيث عرف الفراعنة الغناء والإنشاد الدينى، الذى قُدِّم فى معابدهم وقرابينهم وكلون من ألوان الاعتراف للآلهة، وقدمت الحضارة الرومانية وبعدها الإسلامية العديد من ألوان الغناء والإنشاد، فكان الغناء مصاحباً لفرق الغزوات وهو نوعٌ حماسى ذو طابع جدى، مختلف عن نظيره فى المناسبات الاجتماعية المختلفة كالزواج والغزل والمدح وغيره، كذلك تناولت المؤلفة التاريخ لهذا الفن وأهم روافده والعوامل الحضارية التى غيرته عبر الزمان وكيف ساهمت التكنولوجيا الحديثة بإثراء المساحة بأشكال من الضوضاء، مروراً بالدور البارز الذى لعبه المسرح الغنائى ومن بعده أفلام السينما الغنائية فى هذا الفن، كما تعرضت للمدلول الحقيقى للفن الشعبى الذى يحكى آلام الناس، ويقدم مشكلاتهم فى كلمات شعرية عكس ما نراه اليوم، لقد ارتبطت الأغنية المصرية بالأرض والعرض والقيم والأخلاق والفؤاد، كما كانت المؤرخ الحقيقى للشعب منذ فجر التاريخ وحتى يومنا هذا، ويحتوى الكتاب أهم الشعراء فى أجيال مختلفة وعدد من القصائد المشهورة.

■

سنون مبعثرة

غالية ف. ت. آل سعيد

بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٤٩٠ صفحة



ناجى، فاقد الأبوين اليتيم طفلاً، تتبناه أسرة بريطانية، يتمتع بذكاء حاد، يشجعه أبواه على الدراسة ثم ينهى دراسته الجامعية ليعمل فى الصحافة ويشتهر بتحليلاته الصحافية.

جمعت ناجى علاقة بمساعدته دافنى ولنفتون، ذات العلاقات المتعددة مع آخرين. ورغم عدم رغبته بالارتباط بها، أصرت هى على ذلك. وإثر فصله من العمل، بسبب إدمانه الكحول، يختفى ناجى من حياة دافنى ويتركها بائسة ليتزوج بفتاة فاتنة يتركها لإدمانه أيضاً. وأخيراً تتعرف دافنى إلى موسيقى أفريقى مهاجر اسمه سيوم علوان أحمد وتتزوجه، فيما تعرف ناجى بشابة حسناء كان على وشك الزواج منها لولا أحداث كثيرة منعته من ذلك وفرضت عليه الوحدة القاتلة!

رواية تتعدد فيها الشخصيات وتتعدد

العلاقات الغرامية وتتشابك الأحداث وتدور بشخصياتها حول العالم فى آسيا وأوروبا وأفريقيا.

حيث تتناقض الحضارات وتلتقى وتفترق، وحيث الغنى المترف تكثر علاقاته وتكبر طموحاته فيدمن الكحول والحب والشهرة.. ليقع من عل.

فى إهدائها كتبت غالية تقول: «إلى المبتلين بداء الإدمان، أياً كانوا وأياً كان نوع إدمانهم، ليلهم ونهارهم طويل».

■

الغضب الناعم

العنود محمد الشارخ
ترجمة: سامى خشبة
القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٨، ٣٧٨ صفحة



يتضمن مفهوم النسوية النزعات الإسلامية الاجتماعية ودعوات المطالبة بمنح المرأة حق الاقتراع والدعوة إلى المساواة بين الرجل والمرأة فى الحقوق والواجبات السياسية والمدنية، وعادة ما ينظر إلى مفهوم النسوية باعتبارها منتجاً غربياً ودليلاً على التبعية وتأكيد السيطرة الغربية - والأمريكية خصوصاً - على العالم، ولهذا فإن كثيراً ما يدهش المرء حين يقرأ بعضاً من كتابات دعاة النسوية، فى الأدب وغيره، ويفاجأ بدفاع عن أفكار ومجتمعات يحمل لها هؤلاء رفضاً لأسباب متنوعة.

المؤلفة تعود إلى بدايات الاهتمام بالمسألة النسوية من خلال كتابات لعدد من الأديبات الأجنبيات والعربيات، ووفقاً لتقسيم خاص تقترحه المؤلفة، فإنها تدرس أعمال المؤلفة الإنجليزية شارلوت برونتى، والأديبة الكويتية ليلى العثمان كنموذج لاثنتين من الكاتبات ينتميتن إلى مرحلة الأنوثة فى الكتابة النسوية، وهى المرحلة التى تطور فيها وعى الأنثى بمجتمع الرجل الذى يمارس القمع، وقد اتضح لها ذلك فى اتخاذ بعض الكاتبات أسماء ذكورية مستعارة لهن، واتسام كتاباتهن بالغموض والسخرية غير الهادفة.

وفى مرحلة الوعى النسوى التى تميزت بها كتابات المرأة بصور عديدة للاحتجاج الاجتماعى والجنسى والسياسى، اختارت المؤلفة نموذجى سارة جراند، ونوال السعداوى من مصر، كمثالين لتطور الوعى النسوى فى هذه المرحلة.

وفى مرحلة الأنثى الممتدة حتى اليوم اختارت المؤلفة أعمال فرجينيا وولف، وحنان الشيخ من لبنان، فهما برأيها أعادتا تعريف تجارب المرأة الداخلية والخارجية.

وبحسب المؤلفة، فإن الأدب المقارن هو أفضل أداة فكرية وتحليلية للربط بين الظروف القومية التى تنفرد بها المنطقة التى تنتمى إليها الكاتبة، وبين العلاقات المتشعبة داخل النص، والعلاقات التى تخص التجربة النسوية والتى تتعدى حدود الزمان والمكان، إذ إن الكاتبات فى مجموعهن يعكسن الحلقة المتصلة بين الخيال وتكرار أنماط من الموضوعات ومشاكل وصور بعينها من جيل لآخر، وبتقريب هذه الصور من بعضها تتضح شيئاً فشيئاً صورة الوعى النسوى الجديد كما تتضح فى الكتابة الروائية.

■

البتـــرول

ذروة الإنتاج وتداعيات الانحدار
حاتم الرفاعى
القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٨، ٢٠١ صفحة

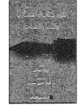


يقدم المؤلف رؤية سريعة لعالم ما بعد البترول، حيث يصل المخزون العالمى من البترول إلى مرحلة الذروة أى أغزر مراحل إنتاجه ثم يبدأ بالتناقص التدريجى، وذلك لأن البترول كما هو معروف طاقة غير متجددة وقابلة للنفاد، وكيف على العالم حكومات وأفراداً أن ينتبه لهذا الخطر القادم، فلابد من دراسة الوضع أكاديمياً وأن تكون هناك شفافية مطلقة بين الحكومات وشعوبها لمواجهة الخطر، وهذا من خلال دراسة الكاتب لتاريخ استخدام الإنسان لمختلف وسائل الطاقة التى تبدأ باعتماده على يديه فى العمل والغذاء ونهاية باستخدام البترول، وكذلك قصة اكتشاف البترول عالمياً وإنتاجه واستهلاكه نافذاً منها على الرؤية الأساسية لهذا البحث وهى ذروة البترول وعلاقتها بمقدار الاحتياطى العالمى المتبقى فى الأرض وما استهلك منه منذ البداية وحتى الاعتماد عليه فى كافة مجالات الحياة سواء الاقتصادى والسياسى والاجتماعى وغيرها، ويبحث إمكانية استخدام بدائل للطاقة كالطاقة الشمسية والرياح وغيرها، ومحاولة تنفيذ هذه المشروعات بدقة وفى الأوقات المناسبة حتى لا تحدث هذه الصدمات، وأخيراً يحاول عرض تحليل اجتماعى عالمى فى ضوء هذا المؤشر الخطير، ومحاولة إيجاد حلول للمشكلات الغذائية وتقديم بدائل لوسائل النقل وغيرها من هذه المعضلات وموقف الدول القوية والضعيفة إزاء هذه المحنة.

■

فن كتابة الفنتازيا والخيال العلمى

ليزا توتلى
ترجمة: د. كمال الدين حسين
القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٨، ٢٧٨ صفحة



امتاز الإنسان بالقدرة على التخيل، ووصلت هذه القدرة إلى مدى غير مسبوق فى بدايات القرن الواحد والعشرين، تجلى ذلك فى نوعية الأدب الذى ساد واشتهر وهو أدب الفانتازيا والخيال العلمى، من هنا تأتى أهمية كتابة «فن الفانتازيا والخيال العلمى» للمؤلفة «ليزا توتلى»، وترجمة د. كمال الدين حسين، والصادر حديثاً عن الدار المصرية اللبنانية، وليزا توتلى هى واحدة من كتاب هذا النوع من الأدب، فقد تتبعت كل التفاصيل الخاصة بهذين النوعين من الكتابة، والمدهش أنها اكتشفت أثناء بحثها أنهما ولدا ككتابة للأطفال فى البداية، ثم تطورا بتطور الحضارات إلى أدب يستهلكه الجميع، وتنتجه السينما بل وتتكالب عليه، فلماذا هذه الرغبة الإنسانية فى قراءة ورؤية الأشياء المخيفة، هل هى الرغبة فى التطهير بالمفهوم الأرسطى؟ أم الرغبة فى تعميق الإدراك بالنفس البشرية، وتصور حيوات أخرى أكثر عنفاً وبدائية للرضا بالواقع الحضارى الذى نحياه.

ويأتى الكتاب إلى السؤال الأهم، وهو: ماذا لو كانت لديك الرغبة فى كتابة هذا النوع من الأدب سواء على شكل كتاب، خصوصاً بعد الشهرة التى تحققت لهارى بوتر قراءة وسينما، أم كنوع السيناريو للسينما؟ أو صياغته فى قصص الأطفال؟ كيف تصل إلى الصياغة المثلى لأفكارك ولا تقلد الآخرين الذين سبقوك أو المعاصرين لك؟ إنه جوهر الكتاب فى خلال دراسة كل الروايات التى كتبت فى هذا النوع.

قسمت المؤلفة فكرة الكتاب إلى أحد عشر فصلاً لتحيط بفكرتها وتضعها فى صورة مثلى.

الأول: تحديد الخصوصية: يتناول المهارات التى يحتاجها الكاتب لكتابة الفانتازيا والخيال العلمى وهل تختلف هذه المهارات عنها فى أية كتابة أخرى؟ وهذه المهارات هى كيفية إنشاء قصة جيدة، وشخصيات مقنعة، والتدفق فى الحدث والأسلوب القابل للقراءة، وجميعها مهارات أساسية لكل أنواع القصص الشائعة والرائجة سواء أكانت من قصص الرعب أم الفاتازيا أم الخيال االعلمى.

أما الفانتازيا فمن أنواعها: فانتازيا البطل - فانتازيا الحكام - فانتازيا المرح - الفانتازيا القاتمة - الفانتازيا الواقعية السحرية - فانتازيا الانتقال فى الزمن - الفانتازيا الرومانسية.

والفصل الثانى يجيب عن سؤال: من أين تأتى الأفكار، وفيه تحدد المؤلفة الأفكار والأنماط الأولية التى تنطلق منها كتابة الفانتازيا والخيال العلمى. والإجابة تكمن فى قراءة تاريخ هذا النوع، والتحاور مع الآخرين، والأساطير، وعادات الشعوب، وإحياء الماضى. بالإضافة إلى أهمية المعرفة العلمية من خلال الاطلاع على النظريات العلمية الحاكمة ولو بشكل مبسط.

والآن وقد عرفت هذه الأسس.. حاول البدء فى الكتابة، فكيف تبنى عالمك، ذلك ما تناوله الفصل الثالث «بناء العالم» ووضعه على الورق من خلال الانطلاق من الواقع، فإياك أن تتجاهل واقعك أثناء الكتابة وأنت تبنى عالمك، فهل ستبدأ الكتابة من حكى التفاصيل أم من خلال أعين الشخصيات المتخيلة أم ستقوم بالتفسير والشرح؟

ثم يأتى دور إعادة الكتابة والتنقيح.. الفصل السادس يتناول نوعين من إعادة الكتابة ودور الحاسب الآلى فى المسألة، فهل ستتم مراجعة البناء كله وما الأسئلة التى يجب أن تسألها لنفسك، فهل الطول مناسب، وهل بدأت فى المكان الصحيح، هل القصة ذات بناء جيد، وهل تنقل رسالة من خلال قصتك وما أدوات هذه الرسالة وفى أى الأزمنة؟

■

حقيقة الفيس بوك

جمال مختار
القاهرة: المؤلف، ٢٠٠٨



يعرف الكتاب بالشبكات الاجتماعية والتى أصبحت من أهم الأنشطة التى تمارس على الإنترنت وعن طريقها يتواصل الناس. ثم تعريف للفيس بوك وأسباب انتشاره وأهم مشتملاته وأسباب نجاحه. ويستعرض الأعضاء المؤسسون والذين أغلبهم صغار السن تحت سن الثلاثين وعملهم السابق ودراستهم الجامعية، مع عرض تفاصيل خاصة عن حياة مارك زوكر برج مؤسس الفيس بوك وطريقة معيشته البسيطة رغم ثرائه الفاحش. قيم موقع الفيس بوك حتى الآن بثلاثة مليارات دولار. ويستعرض تاريخ وتطور الفيس بوك منذ عام ٢٠٠٤ وحتى الآن.

فى فصل التفاعل والتواصل يشرح الكتاب أشهر تطبيقات الفيس بوك التى

يستعملها الأعضاء يومياً مع بعض الإحصائيات التى وردت بموقع الفيس بوك، ومن أهم التطبيقات المجموعات Groups وأنواعها وأشهرها فى مصر والعالم العربى، ووسائل الدخل لشركة الفيس بوك من إعلانات وخلافه، وكيفية تفاعل المواقع العالمية مع الفيس بوك.

وفى فصل الاستقصاءات: يستعرض الكتاب أهم الاستطلاعات والتصريحات العالمية التى صدرت عن الفيس بوك مثل أن موقع الفيس بوك تستخدمه الإناث أكثر من الذكور بنسبة ٩٦٪!!! وإحصائيات عن معدل النمو الشهرى للموقع ومعدل نمو البرامج والتطبيقات المستفيدة من الفيس بوك.

فى النهاية يشرح الكاتب رأيه الشخصى إذا كان الفيس بوك عدواً أم صديقاً.. أولاً يوجه اهتمام الأباء أن الدنيا تغيرت بسرعة وبشدة فى آخر ٥ أعوام واقتحمت تكنولوجيا جديدة حياتنا مثل البلوتوث وكاميرات الموبايل والفيس بوك. وأصبح عدم إدراك الأهالى لهذه المتغيرات هو أكبر الأخطار. وأصبح عدم القدرة على توجيه الدعم والتوعية للشباب والأطفال (نتيجة جهل الأهالى بهذه المتغيرات وصعوبة التأقلم عليها) هو المصيبة الكبرى والتهديد الأكبر.

الكهانة العربية قبل الإسلام

توفيق فهد
ترجمة: حسن عودة - رندة بعث
بيروت: قدمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧، ٥٢٥ صفحة



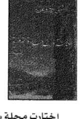
تبدو الكهانة العربية، بحسب تعريفها الوصفى، وعبر تجلياتها، مرتبطة غاية الارتباط بالنبوة التى هى جذرها الأصلى، أو على الأقل درجتها الأولى، ليس ثمة انقطاع يفصل بين هذين المفهومين المتكاملين اللذين يبدو ثانيهما، بوصفه تفتحاً للأول. غير أن خطاً فاصلاً سيرتسم بينهما فى اليوم الذى تغيرت فيه الشروط الاجتماعية عبر الانتقال من البداوة إلى التحضر أو من النظام القبلى إلى النظام الملكى، وفى اليوم الذى تبدلت فيه طبيعة الرسالة الإلهية ومحتواها تبدلاً كاملاً عبر الانتقال من الإيمان بآلهة متعددة، إلى عبادة إله واحد، وإلى التوحيد، فالكهانة والنبوءة هما التعبير الحى والفعال عن مجتمع محدد فى حقبة معينة من تاريخه.

والواقع أن الكاهن العربى، الذى كان فى البداية انخطافياً، ولا سيما فى ظل تسميته بالأفكل، أو الرب، أو ذو إله، كان يستمد إلهامه من المصدر ذاته الذى كان يستمد منه النبى، أى: من الإله الذى كان الكاهن خادمه والناطق باسمه فى آن معاً. وكان يمارس عمله الاجتماعى وينقل الرسالة الإلهية تحت تسميات السادن والحازى والعراف والكاهن والسيد، بالروح ذاتها إن لم يكن بالطريقة ذاتها التى كان يزاولها النبى. وقد بدأ وحيهما وفعلهما فى الافتراق حينما لجأ الكاهن إلى وسائط أخرى بينه وبين الإله الموحى، فى حين أن النبى عزز إلى أعلى درجة الروابط الشخصية بينه وبين الإله الذى يوحى إليه.

والكتاب صعب صعب لدقة الموضوعات وغرابتها، وقد رد المترجمان مئات النصوص إلى الأصول التى اقتبست منها، فلم يقعا فى مرض ترجمة الاقتباسات العربية عن الفرنسية، بل وابتدعا أسماء وتعابير لكل تظل الترجمة أمينة للعالم المصطلحى للنص.

المدينة ذات العباءة القرمزية (رواية)

أصلى أردوغان
ترجمة: بكر صدقى
دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨، ١٥٧ صفحة



اختارت مجلة «لير» الفرنسية قبل أشهر، خمسين كاتباً من أنحاء العالم، متوقعة لهم أن يتبوؤا صدارة الرواية العالمية، فى القرن الحادى والعشرين.. ومن هؤلاء الروائية التركية أصلى إردوغان التى بدأت بنشر أعمالها الأدبية بدءاً بالشعر قبل بلوغها الثلاثين، وشهد نتاجها الإبداعى صعوداً لافتاً، روايتها الثالثة هذه كرستها روائية تمتلك أدواتها ورؤيتها الخاصة. واستقطبت كبير الاهتمام وترجمت إلى عدد من اللغات الأوروبية.

إذا كان من الجائز الحديث عن العالم الروائى لكاتبة يمكن عدها فى بداية مسيرتها الإبداعية، فإنه يتمحور أساساً حول قيمة الحياة، فى عالم شديد القسوة يحيلها إلى قيمة فرعية هى البقاء على قيد الحياة. فى روايتها هذه، التى هى الأبرز، يحضر الموت بكثافة وقوة مخيفتين، ومعه الخوف من الموت، الرعب الذى يشل الإرادة من رصاصة قد تأتى فى أى لحظة وتنهى حياة الكائن بسخافة وبساطة. فى بيئة من هذا النوع، يصبح البقاء على قيد الحياة قيمة مطلقة ومهمة صعبة، تضفيان على الحياة معنى وجمالاً.

منذ صدور هذه الرواية، التى تتميز بلغة راقية وقدرة وصف غاية فى الدقة والإبداع والجمالية، أقر كبار الأدباء البرازيليين بأن اسم مدينتهم ريو دى جانيرو قد ارتبط باسم أصلى إردوغان على نحو غير قابل للفصل.

ولدت أصلى إردوغان فى عام ١٩٦٧ فى اسطنبول، وتخرجت فى الجامعة الأمريكية فيها، فى هندسة الكمبيوتر، ثم درست الفيزياء والفيزياء الذرية فى جامعات سويسرا والبرازيل وعملت فى الوكالة الأوروبية للذرة.

سلام

هانى نقشبندى
بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٨، ٢٣٩ صفحة



بالنسبة لكثيرين ممن يرون فى التاريخ الإسلامى - العربى فى الأندلس مجداً ضائعاً، فإن هذه الرواية صادمة، الرواية لا تقول ذلك ومبررها أن العرب حين رحلوا من إسبانيا، لم يتركوا فيها مسلمين، وهو ما يعنى أن تأثيرهم لم يتجاوز ما يخلفه حكام غزاة، برغم بقائهم هناك لأكثر من خمسة قرون. الحوار الذى يدور بين القبطان والأمير على متن اليخت الذى يملكه الأخير والذى توقف قرابة سواحل «ماربيا» الإسبانية حيث تطل الذكريات من رأس الأمير ويتأسى على زمن ولى ومجد خبا، لكن القبطان يعيده إلى قساوة الواقع بقوله: استميحك عذراً يا سيدى لو قلت شيئاً، كل أمة تفخر بتاريخها لكنها لا تقف عنده، لدى العرب موهبة فذة فى استحضار التاريخ والركوع أمامه كصنم وثنى، إنه ا رتباط لا أرى فضيلة فى الوقوف أمامه طويلاً. كان الأمير يخشى زيارة الأندلس ويكتفى بماربيا، لكن القبطان نجح فى إقناعه بأن يزور غرناطة، وأن يشاهد قصر الحمراء الذى كثيراً ما سمع عنه، وعلى الفور بدأ الأمير يستعد لرحلته مصطحباً حاشيته. وبعد أن تجول الأمير فى قصر الحمراء، واشترى كل الكتب التى تحكى عنه، تاريخه وحجراته وعمارته وحدائقه، قرر فى لحظة واحدة أن يبنى قصراً يحاكيه فوق أحد التلال بمدينة الرياض، وهنا يبزغ له «ابن برجان»، وهو شيخ مغربى وقور، ليقترح عليه ألا يفعل، حتى لا تصيبه لعنة قصر الحمراء، وحين يسأله الأمير عن سبب تخوفه من بناء قصر يشبه قصر الحمراء فى غرناطة يقول الشيخ: الحمراء ليس هو القصر الذى تراه، ليس هو الحجر والبناء، ليس هو الزخارف والأعمدة، إنه غير ذلك تماماً، إنه غير ما تراه، حتى لو بنيته بكل تفاصيله التى تراها، فلن يكون كما تريد، لن يكون.

وحين يطلب منه الأمير تفسيراً يقول إن من يبنى قصراً شبيهاً بالحمراء فى غرناطة، لابد أن يكون هو الشخص نفسه الذى بنى الأصل، وأن هذا الشخص على قيد الحياة واسمه «سلاّم»، وهو الشخص الذى تحمل الرواية اسمه، وفى رحلة البحث عن سلاّم يصطدم الأمير بهذه العبارة التى يمكن القول إنها تلخص مضمون الرواية كله، قالها له طيف سلاّم أو خياله: المال لا يشترى التاريخ يا سيدى، المال يصنعه.

تطور صورة الشرق فى الأدب الإنجليزى

ناجى عويجان
ترجمة: تالا صباغ
بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٢٨ صفحة

صورة الشرق فى الكتابات الغربية لها امتداد تاريخى بعيد، نسبياً، ولها محطات مختلفة، سلباً وإيجاباً، بعداً عن الموضوعية واقتراباً منها. ويرقى الاهتمام الإنجليزى بالشرق إلى الحقبة الأنجلوسكسونية، ولاسيما بعد اعتناق المسيحية فى الغرب، وبخاصة فى إنجلترا، فى أواخر القرن السادس، حيث ترسخ هذا الاهتمام بسبب توق الغربيين إلى التجارة والحج والثقافة والمغامرة.

ولقد أسفر هذا الاهتمام، فى جملة ما أسفر عنه، عن تيار أدبى جديد نقل صورة مشوهة عن الشرق تواصلت حتى منتصف القرن الثامن عشر، قبل أن يعدّل منها رحالة وباحثون مستقلون، ولاسيما لدى الجمهور البريطانى، بعد استعمار الهند.

التاريخ السرى للسياسة السورية

سمير عبده
دمشق: دار حسن ملص، ٢٠٠٨، ٧٩ صفحة



يقدم المؤلف بانوراما سياسية لأحداث سورية تم التعتيم عليها لأسباب عديدة وقتها أو بعد ذلك، وهذا بعد مرور

سريع على حقب تاريخية سورية مختلفة، كان لها أكبر الأثر فى تشييد صرح السياسة السورية وتقديم الأحزاب التابعة للحكومة أو المعارضة لها، وأزاح المؤلف الستار عن عدد من القضايا والتى أدى تعتيمها لعدم تقييم التاريخ بشكل صحيح، بادئًا بمراحل النضال ضد المستعمر الفرنسى لسوريا وأبطال هذا النضال وما لاقوه على يد الشعب السورى من سخرية واستهزاء وكيف انقلب النضال إلى أطماع وطنية أدت إلى نزاعات داخلية، أثرت حتى فى تكوين البنية المعارضة داخل هذا القطر العربى، والذى أدى موقعه إلى اختلاف الروافد الحضارية والسياسية التى ساهمت فى تشكيل وعى سياسى غير مستقر عند الشعب لفترة زمنية طويلة.

■

سيكولوجية القضاء

عبدالرحمن محمد العيسوى
الإسكندرية: دار منشأة المعارف، ٢٠٠٨، ٣٢٠ صفحة



للقضاء آداب رفيعة فى الإسلام على من يتولى مهمة القضاء أن يتحلى بها وينميها فى عقله ووجدانه، وعلى القاضى الذى يحكم بين الناس أن يتصف بسمات نفسية تبعده تماماً عن أى شكل من أشكال الاضطرابات النفسية أو السلوكية، كما أن على القاضى نفسه أن يكون دارساً لعلم النفس، وخصوصاً ذلك الفرع الحديث منه الذى يهتم بعلم النفس القضائى، والذى يهتم بدراسة القواعد والتنظيمات والإجراءات الخاصة بالنشاط العقلى فى العلاقات القانونية، والتى تقوم بين الخصوم وأطراف الدعوى القضائية، وبين المحكمة وهيئة الدفاع أو النيابة والمدعى العام.

يتألف الكتاب من فصل تمهيدى وثمانية فصول تالية: يعرِّف الأول منها بالمفاهيم والمصطلحات، والثانى بالعوامل النفسية والعقلية كأسباب للجريمة، والثالث رؤية نقدية لنظرية لمبروزو فى تفسير السلوك، والرابع عن شهادة الشهود فى القضايا الجنائية والمدنية، والخامس عن الدفع بالجنون فى القضايا الجنائية، والسادس عن السمات النفسية للقضاء فى الإسلام، والسابع عن دور علم النفس القضائى فى الحياة المعاصرة، ويقدم الأخير دراسة ميدانية حول الطرق العلمية فى مكافحة الجريمة.

■

مقالات فى التنسيق الحضارى

أحمد بهاء الدين
إعداد: عبدالرحمن أبوعوف
القاهرة: الجهاز القومى للتنسيق الحضارى، ٢٠٠٨، ٢٠٩ صفحات



يجمع هذا الكتاب مقالات كتبها الكاتب الراحل أحمد بهاء الدين فى العمارة والتنسيق الحضارى، وهى تبدأ بمقالة عن الذوق العام، يدعو فيها أن تشن أجهزة الدولة تنفيذية وشعبية وثقافية وإعلامية حملة من أجل الذوق العام، باعتباره ما يحدد نوع الحياة التى نحبها، فالذوق العام كما يقول هو النظافة والنظام والإتقان، وهو الاقتصاد والتوفير، وهو الإنفاق حيث يجب الإنفاق وعدم الإنفاق حين يعد هذا تبذيراً، ويضرب أمثلة على ذلك بالقذارة التى تحيط بالأماكن الأثرية الإسلامية والمسيحية، وهو لا يلوم الدولة وحدها فى هذا وإنما يلقى باللوم أيضاً على الناس، ويشير إلى اقتراحه بهدم السور الخلفى لقصر عابدين وتحويل حديقته البديعة إلى حديقة عامة فى منطقة محرومة من الحدائق هى حى باب الخلق وعابدين، وهو الاقتراح الذى نادى به بعد الثورة مباشرة، لكن الاقتراح الذى تم تنفيذه، تحول بفعل الناس بعد ذلك إلى مقلب للقمامة ومأوى للمجرمين والمشردين، ويقول بهاء: الحل ليس هو عدم إقامة حدائق وإنما تعليم الناس وتربية شعورهم بالذوق العام.

وفى منتصف ١٩٨٣ نشر بهاء فى يومياته مقالاً حول فلسفة المدن الجديدة، وتساءل فى البداية عما إذا كان من اتجهوا إلى سكنى المدن الجديدة قد تركوا شققهم فى القاهرة وأجاب بالنفى، ويوجه نداءه إلى من خططوا لإقامة هذه المدن: اختاروا أولاً فى خطة شاملة مواقع الرزق الجديدة، ثم أقيموا منشآت لهذا الإنتاج زراعياً أو صناعياً أو خدمياً، وعندما يوجد مصدر الرزق الأحسن سيبدأ ذهاب الناس إلى هناك للاستيطان والإقامة الدائمة.

كما دعاهم إلى أن يختاروا هذه المدن الجديدة بعيدة قدر الإمكان عن القاهرة، كى تمتص من سكان العاصمة وتستوعب الزيادة الجديدة، ونظن أن ما دعا إليه بهاء قبل ربع قرن تقريباً، لو انتبه إليه المسئولون عن تخطيط المدن عندنا لتحولت المدن الجديدة إلى مناطق جذب هائلة، ولخففت كثيراً من زحام العاصمة الذى ألقى بظلاله القاتمة فى كل مناحى حياتنا.

الكتاب يحتشد بأفكار ورؤى بالغة الأهمية فى العمران والتنسيق الحضارى وكيفية تنمية الذوق العام، يبقى أكثرها صالحاً ومرشداً اليوم وغداً.

■

العنكبوت.. الزواج غير الرسمى فى الوطن العربى

مجدى رجب
القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، ٢٠٠٨، ١٩١ صفحة



يناقش هذا الكتاب واحدة من القضايا الشائكة والحساسة فى المجتمع العربى عموماً ومصر على وجه الخصوص، وهى الأشكال المتعددة من الزواج التى أفرزتها الأحوال الاقتصادية المزرية وتداعياتها على المستوى الاجتماعى وهى الزواج العرفى وزواج المتعة والمسيار وزواج الفرند والمصيف والبصمة وغيرها.

والكتاب فى حقيقته تحقيق صحفى مطول، يتناول هذه الأشكال من الزواج من خلال حالات محددة نشر بعضها على صفحات الجرائد وبقى بعضها فى ملفات تحقيقات الشرطة والنيابة، ويستعرض آراء علماء الدين والقانون وعلماء النفس والاجتماع. ويكتشف القارئ أن ثمة اختلافات واضحة بين علماء الدين حول تحليل أو تحريم أشكال معينة من الزواج، مثل زواج المسيار والزواج العرفى، فيما نجد اتفاقاً واضحاً حول تحريم أشكال محددة من هذا الزواج مثل زواج المتعة مثلاً. وإن كان البعض يحتج فى إباحته بإباحة إيران - وهى دولة إسلامية - له، باعتباره حلاً لمشكلة اجتماعية طارئة، أما الأشكال الأخرى المستحدثة مثل زواج المصايف وزواج الفرند والبيزنس والبصمة وغيرها، فلا يعتد بها وهى محرمة بإجماع الفقهاء والعلماء، لأنها جميعاً تفتقد إلى الأركان اللازمة لصحة الزواج.

على الجانب الآخر، يتفق علماء الاجتماع جميعاً على أن الضغوط الاقتصادية وعدم قدرة الشباب على الزواج بسبب غلاء المعيشة والبطالة وارتفاع أسعار الشقق، فضلاً عن انعدام الأمل أو عدم وضوح المستقبل، كلها أسباب أدت إلى شيوع هذه الأنواع من الزواج الحرام، وانتشاره بين طلبة الجامعة وحتى بين طلاب المراحل الثانوية. أما الحالات التى ينشرها المؤلف فإنها ناقوس خطر ينبه الآباء والأمهات من ناحية، ويحذر الفتيات من ناحية ثانية لخطورة النتائج المترتبة على الإقدام على هذه الأنواع من الزيجات استجابة لنزوة طارئة.

■

صديق الآثار

فرنسيس ديولافيه
ترجمة: هيثم خشبة
الإسكندرية: هاربوقراتس للنشر، ٢٠٠٨، ٢٥٨ صفحة

يقدم هذا الكتاب زاداً مهماً للباحثين فى علم الآثار، إذ يسعى للإجابة عن تلك الأسئلة: أين ولماذا نقوم بعمليات التنقيب الأثرية، ومن هو الشخص المؤهل للقيام بهذا العمل، وكيف نقوم بهذه العمليات، وما الذى نعثر عليه من خلالها، وما الذى تكشفه هذه الأشياء عن ماضينا.

يكشف الكتاب مثلاً عن أن بعض علماء الآثار يبحثون فى المقابر المنسية، حيث يعثر هناك على مومياوات، وينقب بعضهم بين حطام السفن الغارقة، وبعضهم يبحث فى الكهوف.

يبدأ الكتاب المخصص للصبية من سن١٢ إلى ١٨ سنة بتساؤل حول كيفية البحث عن موقع التنقيب، ويبدأ بعمليات المسح الجوى المستخدمة فى هذا الإطار، ويقدم نصائح للراغبين فى استخدام هذه الوسيلة، كما يشرح الكيفية التى تتم بها سواء بالنهار أو فى الليل، ثم يقدم كذلك شرحاً لكيفية القيام بعمليات المسح الأرضى، والتنقيب مشياً على الأقدام وكيفية تشكيل فريق عمل.

وفى فصل آخر يقدم شرحاً للنصوص الأثرية التى يتم اكتشافها، فرعونية وسومرية وصينية وغيرها، ويعرض فى هذا الإطار لتاريخ الكتابة والنقش واختراع الحروف، ثم يعرض للنقوش والعلامات بوصفها واحدة أيضاً من التنقيبات الأثرية المهمة، ثم يقدم تعريفات مهمة لفريق التنقيب عن الآثار ودور كل منهم فى عملية التنقيب: مسئول عملية التنقيب، مسئول القطاع، مسئول النطاق، القائم بالتنقيب، الطبوغرافى، المعمارى، الرسام، المصور الفوتوغرافى، الأنثربولوجى.

كما يعرض فى فصل تال للمعدات المستخدمة فى عمليات التنقيب والآلات الدقيقة التى يستخدمها المنقبون، ثم فصلاً عن طبقات الأرض وكيفية التعامل مع كل نوعية منها، كما يشرح عمليات التنظيف والترقيم والتخزين التى تتبع الحصول على الأثر، ثم يعرض فى فصول تالية لكثير من الأشياء التى يمكن العثور عليها خلال عمليات التنقيب وتصنيفاتها: زجاج، بذور، خشب، معادن، عظم، عاج، رسوم، خزف.

معلومات غزيرة مبسطة وموضحة برسوم لطيفة ودقيقة.

■

رأى

ناجح إبراهيم*

عبد الناصر فى فكر داعية..

■ إن مسألة الحكم على (جمال عبد الناصر) أو غيره من الشخصيات العامة يرتبط ارتباطا وثيقا بالثقافة غير الموضوعية السائدة فى مجتمعاتنا العربية والإسلامية.. تلك الثقافة التى تجعل من العاطفة هى المتحكم الأوحد فى تقييم الرجال والحكم عليهم.. فتميل بهم إلى أقصى اليمين تارة، وإلى أقصى اليسار تارة أخرى.. ومحال أن تكون العواطف حكما عدلا فى موازين الرجال.

• إن الإنصاف والموضوعية يقتضيان أن ننحى العواطف جانبا عند الحكم على الأشخاص.. وأن نزن الناس بميزان الحسنات والسيئات.. وألا تحملنا العداوات الشخصية، أو الوقوع تحت وطأة الظلم على الحيف فى أحكامنا مصداقا لقول الله تعالى (ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى).

• لقد تعرضت الحركة الإسلامية فى مصر- ممثلة فى جماعة الإخوان المسلمين- إلى نوع من الظلم الفادح على يد عبد الناصر وأركان حكمه.. وذاقت على يده شتى صنوف التعذيب.. ولكن ذلك لا يصح أبدا أن يكون مبررا لغمط حسنات عبد الناصر أو إغفال الإنجازات التى أنجزها لوطنه أو تصويره وكأنه حاكم بلا حسنات أو كأنه شيطان رجيم، كما لا يصح أن يرفعه البعض إلى مرتبة الأنبياء المعصومين.. فهو حاكم من البشر يخطئ ويصيب، وله إيجابيات كما أن له سلبيات.

• ومن خلال هذه النظرة الموضوعية ينبغى أن يقيم جمال عبد الناصر وغيره من الشخصيات العامة والتاريخية.

• إن النظر إلى الأشخاص والأحداث بموضوعية وتجرد هو علامة على النضج واكتمال العقل والفكر ودلالة على التجرد لله سبحانه وتعالى فى الحكم على الناس.

• وإن مما يحسب للجماعة الإسلامية بعد مراجعتها الفكرية أنها تخلصت من أسر نظرية المؤامرة فى تفسير وتحليل الأحداث التاريخية.

• تلك النظرية التى سيطرت على فكر ووجدان الشباب المسلم والعربى ردحا طويلا من الزمن، فتسببت فى ضمور عقله، وشل تفكيره، وإبقائه مستسلما أمام مجريات الواقع المتغير.

• وقد سألنى كثير من الناس وبعض الصحفيين عن رأيى فى شخصية جمال عبد الناصر فآثرت أن أرسم لهم صورة متكاملة عن جمال عبد الناصر فى فكرى ووجدانى، وخلال مختلف مراحل حياتى.. فكانت هذه السطور ...



• يمكن أن أقسم فترات حياتى بالنسبة لعلاقتى ومشاعرى تجاه الرئيس جمال عبد الناصر إلى ثلاث فترات:

• المرحلة الأولى: الإعجاب الشديد بالرئيس عبد الناصر والحب الشديد له.. وشعورى أن له قدرات خارقة تختلف عن أى رئيس فى العالم كله.. حتى أننا كنا نقول لبعضنا ونحن أطفال (إذا كان أبوك جمال عبد الناصر افعل كذا) إذا كنا ندعو الطفل الآخر لفعل شىء مستحيل أو صعب جدا.

• وقد اشتركت فى جنازته وأنا طالب فى السنة الأولى الثانوية.. حيث أقيمت جنازة له فى كل بلدة من بلاد مصر فى نفس توقيت جنازته بالقاهرة.. واستمرت هذه المرحلة معى منذ طفولتى وحتى انتمائى للحركة الإسلامية فى الجامعة.

• ورغم هذا الحب الشديد للرئيس عبد الناصر إلا أننى لم أشارك فى أى هيئة من منظمات الشباب أو الاتحاد الاشتراكى التى كانت منتشرة وقتها.

• ولكن هذا الحب الشديد للرئيس عبد الناصر نشأ وترعرع فى نفسى لأننى نشأت فى أسرة وطنية كمعظم الأسر المصرية وقتها.. ولذلك قام أبى بتسمية أخى الصغير أحمد سعيد لأنه كان يحب الأستاذ أحمد سعيد المذيع الشهير بصوت العرب.. وسمى الأصغر منه باسم مجاهد لأنه ولد بعد حرب سنة ١٩٦٧م مباشرة.

الصورة الأخيرة ٢٨ سبتمبر ١٩٧١ (تصوير حسن دياب)

❖ د. ناجح إبراهيم هو منظر الجماعة الإسلامية (مصر)

للاطلاع على النص الكامل:
http://www.egyig.com/Public/articles/recent_issues/6/16717957.shtml



ومن حسناته تعففه عن غنائم السلطة بحيث عاش حياة عادية.. وكذلك اختلاطه بالناس فهو من الزعماء القلائل الذين كانت تحوط سيارتهم الجماهير من كل ناحية وتكاد تسلم عليه باليد



• المرحلة الثانية:- زوال الإعجاب والحب للرئيس عبد الناصر وذلك بعد انتمائى للحركة الإسلامية.. وذلك بعدما سمعت من دعاة وعلماء الإخوان ما صنعه عبد الناصر بالإخوان خاصة والإسلاميين عامة.. من تعذيب وسجن وإعدام ومحاكم عسكرية سنة ١٩٥٤م، وسنة ١٩٦٥م.. وخاصة أن هؤلاء الدعاة أفهمونا أن حادث المنشية هو تمثيلية.. وأن تنظيم سنة ١٩٦٥م كان تلفيقاً للشيخ سيد قطب ومن معه من المباحث الجنائية العسكرية.. وقد كانت عندنا -ونحن شباب- حمية دينية قوية وإنفاذ قوى لعقيدة الولاء والبراء.. ولم يكن عندنا تمحيص أو تدقيق تاريخى لفحص هذه الأحداث.. ولم يكن لدينا كذلك فلسفة الحكم على الإنسان بمجمل حسناته وسيئاته.

• فكان عندنا لونان فقط أبيض وأسود.. فمن كان ضد الحركة الإسلامية فهو محارب للإسلام فتنسى كل حسناته وتذكر كل سيئاته.. فهو كالثوب الأسود الذى لا يعرف البياض أبداً.

• ومن كان من دعاة الإسلام والحركة الإسلامية فتذكر كل حسناته وتنسى كل سلبياته وأخطائه.. فهو كالثوب الأبيض الذى لا يقربه الغبار.

• المرحلة الثالثة:- وهى مرحلة الدراسة الشاملة والبصر العميق لكل ما حولنا: -

• وهذه المرحلة بدأت فى السجن حيث الوقت المتسع ووجود الكتب بأنواعها المختلفة مع التفكير العميق فى كل شىء.. وقبل ذلك كله التجرد لله سبحانه وتعالى فى الحكم على كل شىء.. وترك نظرية الأبيض والأسود.. فهناك مزيج كبير من الألوان فى منتصف المسافة بينهما.. مع دراسة الإيجابيات والسلبيات لكل شخص.

• وكذلك معرفة أن الحركات الإسلامية وكذلك الدول الإسلامية تختلف عن الإسلام نفسه.. فالإسلام معصوم ولكنها غير معصومة.

• فالحركات والدول الإسلامية تصيب وتخطئ.. ولها حسنات وسيئات.. ولكن أكبر حسنة عندها هى أنها جعلت الإسلام مرجعية لها.. ولكنها قد تخطئ فى العمل بهذه المرجعية لهوى شخصى أو طلب دنيا أو السعى وراء الجاه والسلطة.. ولكن ليس هذا هو الأصل والأساس فى عملها وسعيها.

• ومما يميز الجماعة الإسلامية عن غيرها شجاعتها ومصداقيتها.. فإذا حاربت حاربت بشجاعة.. وإذا سالمت سالمت بمصداقية وشفافية وأمام الجميع.

• ولذا كان لزاماً علينا النظر والتفكير من جديد فى أمر الرئيس عبد الناصر.. ودراسة تاريخه مع الإخوان دراسة عميقة بعيداً عن نظرية المؤامرة التى شاعت فى الحركة الإسلامية طويلاً.

• وقد ساعدنا على ذلك كله أننا قابلنا فى السجون والمعتقلات عددا كبيرا من صناع الأحداث فى مصر من الإسلاميين وغيرهم الذين عاشوا فترة الأربعينيات والخمسينيات والستينيات واستمعنا منهم مباشرة ودون وسطاء عن حقيقة الأحداث والشخصيات وتفاعلها مع بعضها.. وكان ذلك أفيد لنا من مئات الكتب التى قرأناها بعد ذلك.

وكان من نتيجة هذه الدراسة الآتى:-

• أن الرئيس عبد الناصر لم تكن له خصومة مع الإخوان من قبل.. بل إنه حل كل الأحزاب والتنظيمات السياسية.. وأعاد جماعة الإخوان لشروعيتها القانونية وبهذا أعطاها قبلة الحياة من جديد بعد سنوات عصيبة..

• إن حادث المنشية هو محاولة حقيقية لقتل عبد الناصر.. وإن النظام الخاص وهو الجناح العسكرى للإخوان قام بذلك فعلاً ولكنه لم يستأذن فى ذلك المرشد المستشار الهضيبى الأب «رحمه الله» الذى كان يكره العنف وكان على خلاف مستحكم مع أجنحة كثيرة فى النظام الخاص.. وكل ما يقال عن أنها تمثيلية يعد انطلاقا من نظرية المؤامرة التى نسبت إلى الحكومات والمخابرات المصرية أيضا قتل الذهبى وقتل السادات وأحداث الفنية العسكرية وغيرها.

• إن عبد الناصر أخطأ خطأً قاتلاً بتجاوزه لكل القوانين والأعراف فى سجن وتعذيب واعتقال وقتل الإخوان والمتعاطفين معهم فى السجن الحربى.. وكذلك استخدامه للمحاكم العسكرية التى لم يستخدمها الملك نفسه فى قضية السيارة الجيب أو قتل النقراشى.

• إن تنظيم الشيخ سيد قطب للإطاحة بنظام عبد الناصر هو تنظيم مسلح حقيقى.. وقد أقر بذلك الشهيد سيد قطب وتلاميذه فى أكثر من مناسبة.. ولكن التنظيم ضبط فى أولى مراحل تكوينه وتسليحه.. ولكن المشير عامر والمباحث الجنائية العسكرية ضخموا من خطره ليوهموا عبد الناصر أنهم حماته الحقيقيون.. وليكتسبوا مزيدا من ثقته.

• ونفس الانتهاكات التى حدثت سنة ١٩٥٤ تكررت بشكل أوسع منها سنة ١٩٦٥م فى السجن الحربى.. حيث إن الفاجعتين يعدان من أفظع انتهاكات حقوق الإنسان فى العصر الحديث.. وهم اللذان رسخا سياسة التعذيب واسعة النطاق للإسلاميين فى مصر الحديثة.

• أصل الخلاف بين الإخوان وعبد الناصر هو اعتقاد كل منهما أنه الأجدر والأحق بالسلطة والحكم فى مصر.. فعبد الناصر ومن معه كانوا يرون أنهم الأجدر بالسلطة والحكم باعتبار أن الثورة ثورتهم وأنهم الذين تعبوا وغامروا بحياتهم فيها وأن الإنجليز لن يسمحوا للإخوان بحكم مصر.

• أما الإخوان فكانوا يرون أنهم أصحاب فكرة الثورة من الأصل وأن عبد الناصر وعامر وغيرهما كانوا من الإخوان المسلمين الذين بايعوا على المصحف والسيف.. وأن هؤلاء الضباط صغار لا يصلحون للحكم.. وأن الإخوان هم القوة الرئيسية التى وقفت مع الثورة وهم الأجدر بالحكم والسلطة.

• ولذلك نشأ الخلاف بينهما وازداد وتوسع.. ولم يكن الخلاف أساسا على الدين أو الإسلام أو حرية الدعوة.. ولكنه انحصر أساسا فى ظن كل فريق منهما أنه الأجدر بالحكم.. وظل يتطور هذا الخلاف حتى وصل إلى مرحلة التصفية الجسدية متمثلة فى حادثة المنشية سنة١٩٥٤ والتى قابلها عبد الناصر بكل قوة وقسوة واعدم ستة من قادة الإخوان والنظام الخاص.

• إن عبد الناصر أو من حوله استغلوا هذا الخلاف بعد ذلك للتضييق على الدعوة الإسلامية بكاملها.. وإشاعة الأفكار المناهضة للإسلام.. وتعيين كل المعادين للفكرة الإسلامية فى أماكن التوجيه والإعلام والتثقيف.. وهؤلاء هم الذين رسخوا العداوة الحقيقية بين الدولة والإسلام نفسه.

• إن الحركة الإسلامية ممثلة فى جماعة الإخوان أخطأت فى هذا العصر برفضها التعامل والتعاون مع عبد الناصر فى البداية لتتركه لأصحاب الفكر اليسارى الذين أحسنوا استقطابه.. وأخطأوا كذلك بمحاولة قتله فى سنة ١٩٥٤م أو الانقلاب المسلح عليه سنة ١٩٦٥م .. أو الاستخفاف بقدراته فى بداية الثورة.. وكذلك عدم الاهتمام به وخاصة من المرحوم المستشار الهضيبى الأب الذى أكد كل من عاش هذه الفترة تكبره الشديد على عبد الناصر وتعاليه عليه.. إذ إنه كان يكره عبد الناصر كراهية شديدة منذ البداية ويرى أن الملك أفضل منه.. ويرى فى مجرد الانقلاب على الملك شيئا سيئا.. ولعل ذلك كان سببا فى الحكم عليه بالسجن المؤبد رغم أنه لم يأمر بتنفيذ محاولة الاغتيال.



• أما أخطاء عبد الناصر فى حق الإخوان والحركة الإسلامية فهى لا تعد ولا تحصى.. فلم يتعامل معهم بتعامل الدولة المتحضرة مع أبنائها.. ولكن تعامل العصابات مع الآخرين قتلاً وتعذيباً وسحلاً ومنعاً من كل الحقوق خارج إطار القوانين.. كما سن نظام عبد الناصر من وقتها بعض السنن السيئة فى التعامل مع الإسلاميين مازالت موجودة فى مصر حتى اليوم.

• فإذا خرجنا عن إطار علاقته بالإخوان والحركة الإسلامية ونظرنا نظرة موضوعية إلى إيجابيات الرئيس عبد الناصر.رحمه الله.وسلبياته.. فقد خلصت إلى أن الرئيس عبد الناصر له إيجابيات كثيرة وله سلبيات كثيرة أيضا.

ويمكننى تلخيص أهم هذه الإيجابيات والسلبيات فيما يلى:-

فمن إيجابيات الرئيس عبد الناصر جهوده الحثيثة فى تحرير القرار الوطنى المصرى واستقلاله.. بحيث يكون تابعا من الإرادة المصرية الخالصة.. ويصب مطلقا فى مصلحة مصر كما تصورها عبد الناصر وقتئذ.

ومن إيجابياته أيضا محاولته إقامة العدل الاجتماعى بين الناس.. والانحياز للطبقات الفقيرة.. ومحاولته إنصافهم ورفع شأنهم وتعليم أولادهم بالمجان.. ولقد حاول إقامة العدل الاجتماعى حسب المفهوم الذى اقتنع بأنه الأفضل والأحسن.

ومنها محاولته أن تقوم

الدولة بواجبها تجاه مواطنيها فى معظم مجالات الحياة.

ومنها محاولته القوية لتحديث مصر من الناحية الصناعية.. حيث إنه بنى عدة آلاف من المصانع فى عام واحد.. وحاول جاهدا إدخال مصر عهد الصناعات الثقيلة مثل الحديد والصلب والألومونيوم وغيرهما.

ومن إيجابياته محاولته لتوحيد العرب فى جبهة واحدة.. وإحياء القومية العربية.. وإن كان يعيبه فى ذلك أنه حاول إقامتها على أنقاض الرابطة الإسلامية.. وحاول إقامتها دون تدرج.. واهتم فيها بالناحية السياسية والعسكرية قبل الاقتصادية والثقافية.

ومنها بناء مشروع السد العالى الذى حمى مصر من خطر الفيضان.. ومكنها من تعمير وتطوير كثير من القرى.

ومنها طرد الإنجليز نهائيا من مصر.. وإذا كان البعض يقول إن الإنجليز كانوا سيخرجون تلقائيا بعد الحرب العالمية الثانية.. وحلول أمريكا كقوة عظمى مكانهما.. فهذا لا يقلل من حجم هذا الإنجاز.. ولا يقلل من فضل من جرى على يده هذا الأمر.

ومن إيجابياته تماسكه وثباته ورباطة جأشه فى تصديه للعدوان الثلاثى سنة١٩٥٦ .. وعدم قبوله لرأى بعض زملائه بالاستسلام لبريطانيا وفرنسا.

ومنها تعففه وأسرته عن غنائم السلطة بحيث عاش حياة عادية.. وكذلك اختلاطه بالناس فهو من الزعماء القلائل الذين كانت تحوط سياراتهم الجماهير من كل ناحية وتكاد تسلم عليه باليد.

ومن إيجابياته بناؤه لأول منظومة جيدة للرعاية الصحية فى الريف المصرى.. وبناؤه لأول منظومة تعليمية فى الريف المصرى.. حيث بنى آلاف الوحدات الصحية فى قرى مصر من شمالها إلى جنوبها وكذلك بناؤه لآلاف المدارس الإعدادية والابتدائية فى قرى مصر.

ومنها محاولته القوية لبناء جيش مصرى قوى ومحاولته بناء سلاح نووى خاص بمصر.. وإنشاؤه لقسم الطاقة النووية فى جامعة الإسكندرية وهو أول قسم من نوعه فى الشرق الأوسط.

ومنها أيضا حسمه مع المشير عامر وأعوانه بعد هزيمة ١٩٦٧وطردهم من الجيش.. وإن كان قد جاء متأخرا عشر سنوات.

ومنها جهده الخارق فى بناء جيش مصرى حديث على أسس سليمة تعتمد على الكفاءة والاحتراف العسكرى فضلا عن الشجاعة والعلم والأمانة.. ومحاولته الجادة لمعالجة كل الأخطاء التى وقع فيها المشير عامر وأعوانه.. وهذه القواعد التى أرساها عبد الناصر فى الجيش المصرى بعد نكسة ١٩٦٧ مازالت هى الأساس فى الحياة العسكرية المصرية الحالية.



أما سلبياته فكثيرة أيضا، فقد ألغى الديمقراطية إلغاءً تاما.. وألغى معها تقريبا معظم رجالات مصر المخلصين ذوى الكفاءات.. فلم يبق إلا عبد الناصر ومن يسبح بحمده ويسير فى ركابه.. أما من يخالفه أو ينتقده ولو انتقاداً بناء فمكانه السجون والمعتقلات والعزل من المناصب مهما كانت وطنيته ومكانته.. وبذلك حرم مصر من كفاءاتها الكبيرة ورجالاتها العظام فى كل الميادين ليحل محلهم بعض المتسلقين المنافقين.

ومن سلبياته تقديم مبدأ الثقة على الكفاءة وترسيخ هذا المفهوم بقوة حتى صار سائدا فى مصر الحديثة بشكل فظيع مما أدى فى النهاية لانهيار الدولة بالكامل وظهر ذلك جليا فى هزيمة يونيه١٩٦٧ .

ومنها تأميم الأموال ممن أسماهم بالإقطاع ولم يفرق بين الصالحين منهم والطالحين ولم يدرك أن بعضهم كانت لهم إسهامات جيدة فى تنمية المجتمع تعليميا وصحيا واجتماعيا وكانت لهم بصمات فى صنع الخير.. وهذا التأميم نفسه مخالف للشريعة الإسلامية.. وكذلك يخالف أبجديات قواعد اقتصاد الدول الحديثة.. حيث إن ذلك يؤدى إلى هروب الاستثمارات وعدم الثقة فى مصر.. كما أن عملية التأميم نفسها شابتها مفاسد كثيرة واستغلال كبير للنفوذ والسلطة.

ومنها استغلال الإعلام الكاذب فى خداع الناس وتحويل الهزائم إلى انتصارات.. والمدح الكاذب المتواصل فى مزايا الثورة والثوار.. وتحويل عبد الناصر إلى إله ومعبود للناس وتصويره على أنه قادر على هزيمة أمريكا وإسرائيل وحلفائهما بسهولة ويسر حتى ظن أكثر الشعب المصرى أن هزيمة إسرائيل شىء ميسور.

ومنها تكميم الأفواه ومنع حرية الصحافة وتكبيل كل المؤسسات الرسمية والشعبية وكذلك مؤسسات المجتمع المدنى.. وإلغاء الأحزاب.. بل إلغاء مصر كلها واختصارها فى شخص عبد الناصر.

فليست هناك مؤسسات على الإطلاق فى مصر.. فلا الوزراء ولا البرلمان ولا لأحد كلمة سوى ما يتبع من رأى وفكر عبد الناصر ومن حوله.

ومنها أنه سلم الجيش المصرى غنيمة باردة للمشير عامر وأعوانه ليعيثوا فيه فسادا وجهلا وتخريبا مما أدى إلى أكبر هزيمة فى تاريخ العسكرية المصرية عام ١٩٦٧ .

ومن سلبياته أيضا أنه منع كل صنوف الدعوة الحقيقية للإسلام.. واستغل بعض خصوم الإسلام ممن كانوا حوله صراعه مع الإخوان.. ليحول بين الشعب المصرى وبين الإسلام نفسه.

ومنها أنه سلم الإعلام والثقافة كغنيمة باردة لليساريين والشيوعيين الذين حولوا أدوات التوجيه كلها لصالحهم وما يصب فى خدمة أفكارهم.

ومنها أيضا أنه منع بابا من أبواب الخير وتنمية المجتمع ألا وهو الوقف الإسلامى.. وصادر كل الأراضى الشاسعة والأموال الطائلة التى كانت موقوفة على المساجد وطلبة العلم والأيتام والفقراء.. لتدخل خزينة الدولة ثم يسرق معظمها ولا يبقى منها اليوم إلا القليل.. وهو الأول فى تاريخ مصر منذ فتح عمرو بن العاص لها الذى يجرؤ على تعطيل هذا الباب العظيم للخير والبر فى الشريعة الإسلامية.

ومنها أنه كان يأخذ الناس بالشبهات مما أفسد رعيته تماما.. وجعل كل مصرى يخاف من أخيه وبعض أفراد أسرته ولا يفصح عن رأيه حتى إلى أقرب المقربين له.

وعموما فقد اجتهدت قدر طاقتى فى الإنصاف والعدل مع الرئيس جمال عبد الناصر.. رحمه الله.. وأرجو أن يكون ذلك خالصا لوجه الله سبحانه وتعالى الذى لا أرجو سواه ولا أطمع إلا فى رحمته.

مع اعتقادى الجازم فى هذه السن أن العدل المطلق ليس فى الدنيا ولكن فى الآخرة عند الحكم العدل سبحانه.. وقد أفضى الرئيس عبد الناصر.. رحمه الله.. إلى ما قدم.. وهو عند الملك العدل الآن.

وما محاولتنا هذه إلا لتعليم أجيال المسلمين كيف يكون الحكم على الناس دون شطط أو مبالغة أو إفراط أو تفريط.. أسأل الله أن يرحم كل المسلمين وأن يغفر لهم جميعا.

وما أود أن أختم به مقالتى هذه قصة طريفة ولكنها ذات مغزى عميق.. فقد ذهبت إلى الحج فى العام الماضى وذهلت أن معظم الحجاج المصريين الذين قابلتهم يحبون عبد الناصر حباً شديداً وذلك بعد وفاته لقرابة ٣٧ عاماً.. وبعد غياب كل المؤثرات الإعلامية التى تؤثر عليهم.

فقلت فى نفسى: ما السر فى ذلك؟

وقلت لنفسى: لعل السر هو أنه كان يضمن لكل إنسان فى مصر وظيفة يتكسب منها ويبتعد بها عن الحرام.

أو لنظافة يده.. وتعففه وأسرته عن الحرام.

أو لتصديه لأطماع إسرائيل فى المنطقة ومواجهته لها حتى وإن أخفق فى ذلك.. والله أعلم بسر ذلك.

فهذه المحبة لا تدوم بعد هذه السنوات الطويلة من حكم عبد الناصر إلا إذا كان بين عبد الناصر وبين الله شىء لا يعلمه إلا الله. ■

أما سلبياته فكثيرة أيضا فقد ألغى الديمقراطية إلغاءً تاما.. وألغى معها تقريبا معظم رجالات مصر المخلصين ذوى الكفاءات.. فلم يبق إلا عبد الناصر ومن يسبح بحمده ويسير فى ركابه

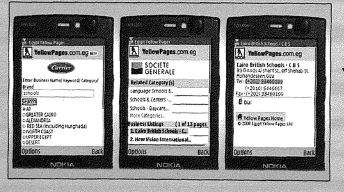


Mobile Yellow Pages...





أصبح موقع YellowPages.com.eg
الآن متاحاً على أى هاتف محمول يمكنه
الدخول على الإنترنت...



...فقط أدخل إسم موقع YellowPages.com.eg
فى متصفح موبايلك وابدأ البحث لتجد كل ما تحتاج.

